الفكر الفلسفى اليونانى وأثره فى الفكر الإسلامى

دكتور
خالد حربى



الفكر الفلسفي اليوناني وأثره في الفكر الإسلامي

دكتور

خالد أحمد حسنين علي حربي

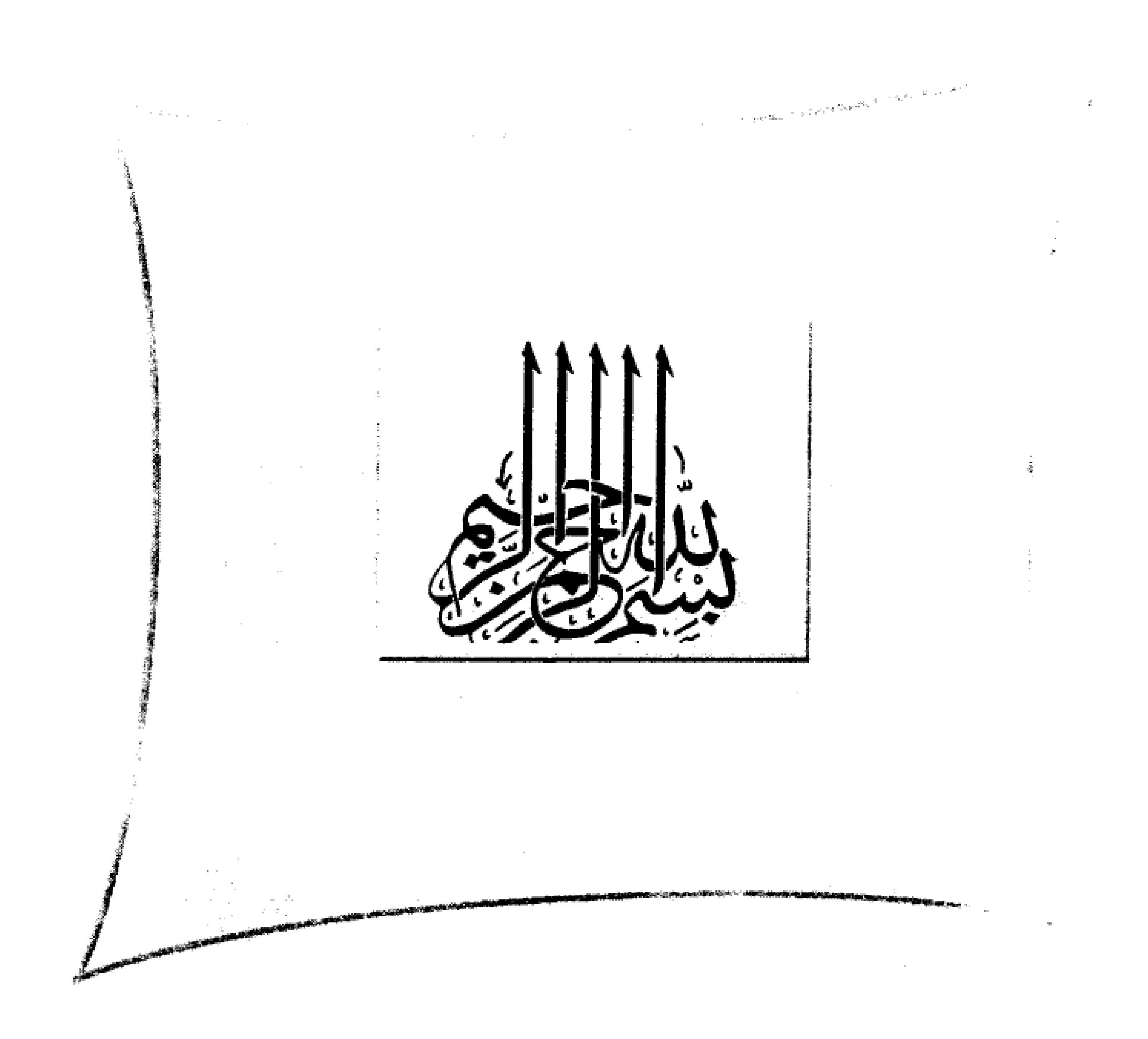
كلية الآداب – جامعة الإسكندرية

٢٠١٠



رقم الإيداع : 13378 /2009
الترقيم الدولي : 0– 063 – 438 - 977

الفكر الفلسفى اليونانى وأثره فى الفكر الإسلامى


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمـــة

تعد الفلسفة اليونانية علامة بارزة من علامات الفكر الإنسانى، فهى تمثل خصوبة الأفكار وحيوية الجدال والمناقشات التى دارت بين الفلاسفة على إختلاف نزعاتهم، حيث اصطرعت المذاهب الفلسفية، يحاول كل منهم أن يثبت جدارته المعرفية خلال منطق محكم يدل بحق على هذه العقلية التى انتجت أخصب الأفكار، وتشمل فكرة السفراطية محوراً مهماً لدراسة حقبة هامة من حقب الفلسفة اليونانية، حيث نازل سقراط خصومة الذين عرفوا بفريق أو طائفة السفسطائية التى شكلت توجهاً معرفياً داخل المجتمع اليونانى.

إلا أن مرحلة الفكر أو الأيديولوجية السقراطية لم تكن هى بداية التفكير عند اليونان، بل أن هذه المرحلة إنما تمثل فترة إزدهار الفلسفة اليونانية. وقد سبقتها مرحلة النشأة التى أمتدت منذ أوائل القرن السادس ق.م إلى منتصف القرن الخامس ق.م.

وفى هذه المرحلة بدأ المفكرون اليونانيون بالنظر فى العالم المحيط بهم، وتساءلوا أولاً عن حقيقة المبدأ الأول للأشياء، وتمثل هذا الإتجاه فى المدرسة الملطية عند طاليس، وإنكسمندريس، وإنكسيمانس، وتجددت هذه المحاولة بأسلوب رياضى عند الفيثاغوريين، ولكن البحث عن المبدأ الأول أثار مشكلات دقيقة عن الوجود واللاوجود، والثبات والعدم، والصيرورة والحركة فتصدى هرقليطس والمدرسة الأيلية لمناقشتها. أما الطبيعيون المتأخرون فقد حاولوا التوفيق بين هذه الآراء وآراء الطبيعيين الأوائل فى البحث عن المبدأ الأول للأشياء، وبعد أن تعمقوا فكرة الصيرورة وأدركوا أن هناك جواهر أزلية هى أصل الموجودات، حاولوا أن يفسروا اتصال هذه الجواهر وإنفصالها وتكاثفها

وتخلخلهـا إلـى غيـر ذلـك مـن محـاولات مختلفـة تمثلـت فـى مواقـف كـل مـن أنباذوقليس. وديموقريطس وأنكساغوراس(1).

وقد شكلت طبيعة فكر هذه المدارس إيديولوجية يونانية مميزة، كان لها أثرها على المجتمع اليونانى من جهة، وعلى تطور الأفكار الفلسفية فيما بعد إبان المرحلة السقراطية من جهة أخرى وذلك خلال العصور الوسطى المسيحية والإسلامية، وحتى العصر الحديث. ومن هنا تأتى أهمية دراسة الحضارة اليونانية، كعلامة بارزة فى تاريخ الفكر الإنسانى، وتأتى أهمية هذه الدراسة فى الفكر الفلسفى اليونانى وأثره فى اللاحقين، وخاصة الفكر الفلسفى الإسلامى فى العصور الوسطى، وبصفة أخص لدى فيلسوف العرب والمعلم الثانى، أو الكندى، والفارابى.

(1) د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، دار المعرفة الجامعية – الإسكندرية 1993، ص41.

الفصل الأول

المدرسة الملطية (الطبيعيون الأوائل)

المدرسة الملطية (الطبيعيون الأوائل):

يمثلها طاليس، وانكسمندريس، وانكسيمانس، حيث شكل فكر هؤلاء الثلاثة إيديولوجيا طبيعية اصطبغت بالطابع العلمى فى بعض الاحيان، وحاولت البحث عن، أو التفكير فى علة أولى، أو مبدأ أول لهذا الكون الفسيح أو الوجود. ويمكن التعرف على خلاصة فكر هؤلاء الفلاسفة، أو بالأحرى إيديولوجيتهم فيما يلى:

1 – طاليس Thales:

هو أول من حاول أن يفسر الكون لا بالأساطير ولا بقوى الآلهة المتعددة التى اتخذها أسلافه، بل على أساس علمى، فحاول البحث عن التوصل إلى مبدأ أول مادى يمكن بواسطته أن يفسر التغيرات المختلفة التى تطرأ على الظواهر الطبيعية فرأى أن الماء هو العنصر الوحيد الذى يمكن أن يتخذ أشكالاً مختلفة، فقد يتحول هذا السائل إلى مادة غازية أو إلى مادة جامدة كالتراب والثلج، ويذكر طاليس أنه قد رأى بنفسه كيف تتم هذه التحولات بفعل الحرارة إلى بخار، ثم تعود ليتساقط على هيئة مطر، ثم يتحول بعد ذلك إلى تراب كما نشاهد على حد قوله فى تكوين الماء لدلتا النيل[1]. وقد دعم رأيه بدليل تجريبى كان نتيجة للملاحظة المباشرة فقد قال :

إن النبات والحيوان يتغذيان بالرطوبة، ومبدأ الرطوبة الماء، فما منه يتغذى فهو منه يتكون بالضرورة، ثم إن الحيوان والنبات يولدان فى الرطوبة، حيث ان الجراثيم الحية الداخلة فى تكوينهما رطبة، وما منه يولد الشئ فهو يكون منه بل أن التراب يتكون من الماء أيضاً ويقوى عليه شيئاً فشيئاً، كما

(1) د. محمد على أبو ريان. تاريخ الفكر الفلسفى، جـ1، ص51.

يشاهد فى الدلتا المصرية وفى أنهار أيونيا يتراكم الطمى عاماً بعد عام ومايشاهد فى هذه الأحوال الجزئية ينطبق على الأرض بالإجمال.

وكان "طاليس" يدرس الأصل المادى الذى تكون منه حين بحث فى التعبير عن ماهية العالم. ومع أنه قد أخطأ هذا الأصل الذى ظنه الماء فإنه على كل حال يعتمد على مايشاهد بالحس فى الطبيعة ليتعرف على أسرار الأشياء فيها[1].

ويمكن إعتبار قول طاليس أن كل شئ مصنوع من الماء، فرضاً علمياً وليس هو بالقول الهراء فحتى أوائل القرن العشرين كان كثير من العلماء يعتقدون أن الهيدروجين هو كما نعرف يكون ثلثى الماء وهو أصل كل شئ فى العالم[2].

وعندما جاء طاليس وضع المسألة الطبيعية وضعاً علمياً حينما بدأ ينظر فى جزئيات الأرض والإنسان والحيوان والنبات.........إلخ، فوجد إنها أستمدت غذائها من الرطوبة، ورأى أن هذه الأخيرة أصلها الماء، ورأى أن الهواء ماهو إلا ماء تبخر، ورأى أن النار تتغذى من البخار، فخلص إلى القضية القائلة بأن الماء هو العلة المادية الأصلية لجميع الأشياء والموجودات فى العالم[3].

لقد مثلت آراء طاليس هذه إيديولويجية طبيعية أو كونية- إن جاز التعبير- أعتقد الناس فيها آنذاك.

(1) أرسطو : الكون والفساد نقله إلى الفرنسية برتملى سانتهلير ونقله إلى العربية أحمد لطفى السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، المقدمة، ص82.

(2) د. عبد العظيم أنيس، العلم والحضارة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1967، جـ1، ص139.

(3) د. على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان، منشأة المعارف، ط1، الاسكندرية 1964، ص22-23.

وهناك أيديولوجية طاليسية أخرى، وهى من النوع السياسى حيث يذكر هيرودوت أن طاليس اقترح خطة لتوحيد الولايات الإيونية وأن تتخذ من "تيوس teos" عاصمة لها .. وفكرة حساسة مثل هذه الفكرة يبدو أنها أكثر مايميز هؤلاء المفكرون الأوائل، فلقد كان لمعظمهم نصيب فعال فى العملية السياسية[1].

2- انكسمندريس Anaximandres:

هو تلميذ طاليس وخليفته فى المدرسة الملطية، وإذا كان طاليس قد أرتأى إلى أن الماء هو العنصر الأوحد الذى يتكون منه العالم، فإن أنكسيماندريس أرجع ذلك العنصر إلى أن اللامتناهى أو اللامحدود وهو المبدأ الأول الذى تتألف منه الأشياء جميعها وهو "الأبيرون".

وقد أختلف المفسرون عند تفسيرهم لهذا الابيرون، فهو لانهاية الكم، ولكنه محدد من ناحية الكيف[2].

وذهبت "بيرنت Burnet" إلى أن الابيرون لانهاية الكم، لأنه يحوى جميع الأشياء احتواء مكانياً كما تدل لفظة Periechein اليونانية، ولكنه ليس محدود الكيف لأنه قد تحدد من جهة الكيف عند انكيسيمانس وقال بالهواء ووصفه بأنه لانهائى[3].

أما غير "بيرنت" من الباحثين فيرون أنه ليس محدداً من جهة الكيف أيضاً لأنه يحوى جميع الكيفيات[4].

---

(1) ريكس وورنر، فلافة الإغريق، ترجمة عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، ص12.

(2) أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة 1968، ص49.

(3) Bernet. Early Greek Philosophy. London 1987. P. 58.

(4) أميرة حلمى مطر: المرجع السابق، ص50.

لقد لعبت التجربة والملاحظة دوراً كبيراً فى أبحاثه العلمية، لكن فلسفته تقوم كنها على الافتراض الذهنى وليس على الملاحظة والتجربة كما كان الحال عند سلفه "طاليس" لقد أفترض "انكسمندريس" أن التطور يتم من اللاتجانس إلى الموجود المتميز المحدد فى مجال الأحياء، وأفترض أن الحياة قد تولدت فى البيئة الرطبة[1].

إن هذا المبدأ الذى نادى به إنكسمندريس يعتبر ثورة فكرة "أيديولوجية" وذلك فى مقابل التطورات الأسطورية والغيبية التى وجدت قبل انكسمندريس، وذلك"أساس" بالفعل، ومن المؤكد أنه لم يكن هناك تمييز معترف به فى ذلك الوقت بين الفلسفة والعلم، ومع ذلك فقد أثار انكسمندريس لأول مرة فى التاريخ جدلاً يمكن أن يقال عنه أنه أقرب لأنه يكون فلسفياً بحتاً عن أن يكون علمياً، لأن قوة مبدنه قائمة فقط على جدل منطقى ولايمكن أن يبرهن عليه أو يدحض بالتجربة. ويمكن للمرء أن يتصور أنه ربما صممت تجارب لتأييد أو لدحض نظرية طاليس، فالماء منظور وملموس، فى حين أن "الأبدى" أو "اللامحدود" ليس كذلك[2].

وهكذا يعتبر انكسمندريس أعظم مفكر فى المدرسة الملطية لأنه حاول أن يلتمس الحقيقة فى شئ وراء الظواهر المحسوسة بعيداً عن التطورات الأسطورية. فقال باللامتناهى أو اللامحدود، وأنه الحقيقة الثابتة فى الوجود وراء الظواهر المتغيرة[3].

---

(1) نفس المرجع: ص52.

(2) ريكس وورنر، مرجع سابق، ص15.

(3) أحمد فؤاد الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتاب العربى، ط1، ص61.

3- انكسيمانس Anaximenes:

يعتبر من أنصار المدرسة الملطية، وكان تلميذا لانكسيمندريس ظهر فى الفترة مابين (588-524) ق.م[1]. ويعد آخر ممثلى الفلسفة الأيونية، وقد دوّن فلسفته فى كتابٍ بالنثر الايونى ذى الأسلوب السهل الممتنع بقيت منه شذرة واحدة[2].

وذهب انكسيمانس إلى أن الهواء هو الأصل الذى تكونت منه الاشياء جميعاً، والهواء شئ متجانس لامتناه يحيط بالعالم. ولقد قال انكسيمانس بالهواء لأنه ألطف من الماء ولا يفتقر مثله إلى قاعدة، كما أنه أسرع حركة وأوسع إنتشاراً.

فلم يرضى انكسيمانس عن الابيرون تلك المادة اللامعينة التى قال بها "انكسمندريس" وآثر هو أن يعينها، كما فعل طاليس من قبل، وفضل الهواء الذى نستنشقه ويعتبره علة الحياة ولذلك سماه Pinuma وقد خطا "انكسيمانس" خطوة جديدة يفسر بها تكون الأشياء عن الهواء، وهى التكاثف والتخلخل.

يتخلخل الهواء فيصبح ناراً، ويتكثف فيصبح رياحاً وسحاباً فأرضاً فحجارة وبذلك اكتشف انكسيمانس العلاقة بين الكثافة والحرارة[3].

ويحدد انكسيمانس جميع انواع الظواهر عن طريق التكاثف أو عن طريق التخلخل والرقة، وقد ربط انكسيمانس بين هذه التغيرات الكيفية وبين التغيرات

---

(1) زكى نجيب محمود وأحمد أمين، القاهرة 1939،: قصة الفلسفة اليونانية ص17.

(2) أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، ص53.

B.Been. A. W. The Philosophy of Greek. New York 1974. P. 54.

3) الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية، ص66-67.

فـى الحـرارة، وأقنـع نفسه بتجربـة سـاذجة، هـى أن التخلخل يزيـد مـن درجـة الحـرارة بينما التكاثف يقلل منها وذلك لأننا حينما نزفر ونفتح الفم يكون الهواء الذى نزفره حاراً، وحينما نزفر بشفتين تكاد أن تنطبقا يكون الهواء بـارداً، وقد شبه "انكسيمانس" الهواء بنفس الحياة وجاء تشبيهه هذا نتيجة لموازنة العالم بأسره بكائن حى مثل شخص إنسان[1].

لكـن لمـاذا اعتبـر انكسيمانس أن الهـواء أصـل الأشـياء؟ هل لأن الهـواء ألطف من الماء أو أنـه أسرع حركـة أو أنـه أوسـع إنتشاراً ومـن ثـم أكثـر تحقيقاً للتناهى، لا.... إنه توصل إليه من التفكير فى مذهب "انكسمندريس" حيث يحتل مكاناً متوسطاً بين المتضاضين الأساسيين البـارد والحـار[2]. إذ رأى أن للهواء خصائص حيوية لأن الإنسان والحيوان لايستطيعون العيش بغير تنفس، وليس النفس إلا هواء[3].

فـالهواء عنـدما يكـون فـى أقصى حـالات الأعتـدال لا تـراه أعيننـا، ولكـن البرودة والحرارة والرطوبة والحركة تجعله مرئياً، وهو أبداً فى حركة لأنه لو لم يكـن كـذلك مـا تغير كثيراً كمـا يحدث لـه. ويختلف الهواء فـى المـواد المختلفـة بحسب التكاثف والتخلخل، فإذا تمدد حتـى تخلخل أصبح نـاراً، ومن جهـة أخرى الرياح هى عبارة عن هواء متكثف ويتكون السحاب مـن الهـواء بالتلبد، ويظل يتكاثف حتى يصبح ماء، وإذا تكـاثف المـاء أصبح أرضـاً، وإذا زاد تكاثفـه أصبح صخراً وحجراً وما على شاكلة ذلك[4].

---

1) جورج سارتون، تاريخ العلم، ترجمة لفيف من العلماء بإشراف إبراهيم بيومى مدكور وآخرون، دار المعارف، القاهرة 1963، جـ1، ص374.

2) على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان، ص32.

3) سارتون: المرجع السابق، جـ1، ص373.

4) A.Fuller: A History of Philosophy, London 1976, P. 36

وخلاصة القول فى انكسيمانس أن أيديولوجيته أو فكره كان نتيجة طبيعية لتطور فكر المدرسة الملطية عموماً وقد أثرت هذه الأيديولوجيه الانكسيمانسية أيضاً على الفلاسفة اللاحقين، وخاصة أصحاب مذهب الذرة أو الذريين، بل ويعتبر أنكسيمانس ممهداً لظهور هؤلاء الفلاسفة، وذلك باستبعاده الاعتقاد بأن الأشياء تختلف فيما بينها بسبب اختلاف صفاتها، أو كيفيتها فى مقابل قوله بالاختلافات الكمية، مثل الأصوات، والألوان، والطعوم، تلك الكيفيات التى يمكن قياسها، وبذلك يكون انكسيمانس قد قدم خدمة جليلة للعلم بصفة عامة.

الفصل الثانى

المدرسة الفيثاغورية

وقف تطور فكر المدرسة الملطية عند انكيسيماس. ووقف الفلاسفة الثلاثة عند تأملاتهم التى أشرنا إليها. والتى ميزت الإيديولوجيا اليونانية فى ذلك الوقت. وبعد انتهاء مدرسة الطبيعيين الأوائل نرى الفكر والفلسفة اليونانية يتخذان طابعاً علمياً بحتاً بفضل تطبيق ما آمن به الناس من أفكار فى حياتهم، وتلك عملية إيديولوجية فى أعلى صورها، أنها إيديولوجية المدرسة الفيثاغورية.

تنسب هذه المدرسة إلى مؤسسها فيثاغورث Pythagoras الذى أسس مدرسته فى كرتون Croton بجنوب إيطاليا وعن طريقها استطاع أن ينشر آراءه الفلسفية والسياسية بين أتباعه الذين أنتشروا فى هذه المناطق الزراعية التى كانت أكثر ترحاباً بنزعاتهم الروحية والمثالية[1]. اهتم "فيثاغورس" وتلاميذه بدراسة الرياضيات وكانوا رجال تجريب أشتغلوا فى المجالات المختلفة مثل علوم الصوت والحيوان والطب وتمسكوا بالنزعة المثالية وأهملوا التجربة تماماً بل وحقروا من شأنها[2]. ومن أهم آراء هذه المدرسة أعتقاد أتباعها بأن الأعداد مبادئ الأشياء جميعاً وأصول طبائعها، ويبدوا أن الفيثاغوريين قد توصلوا إلى هذا المذهب نتيجة لدراستهم الموسيقية وعلى أى حال فإن أكتشاف الفيثاغوريين للنسب الرياضية التى تحدد أطول الأوتار فى الآلات – الموسيقية كان حافزاً لهم على افتراض وجود مبدأ غير مادى (الأعداد) منظماً للمادة (الأوتار). أى أن ثمة ثنائية بين صورة ومادة، أو بين محدود ولامحدود والمحدود هنا هو العدد أو الصورة، أما اللامحدود فهو المادة، وقد طبق الفيثاغوريون النسب الرياضية على تفسيرهم للكون ولعالم السماء فلم يسلموا

---

1) د. اميرة حلمى مطر: المرجع السابق، ص69-70.

2) د. عبد العظيم أنيس: العلم والحضارة، جـ1، ص741.

بوجود عوالم متناهية كما قال الايونيون، بل أشاروا إلى وجود ثلاثة أجرام سماوية بينها مسافات ثلاث تشبه النسب التى أكتشفوها فى الألحان الموسيقية وهى الرباعى والخماسى والثمانى[1].

وهناك حقيقة مؤكدة فى أن فيثاغورث استطاع لأول مرة من تحويل الفلسفة إلى شئ يمكن أن ندعوه ديناً أو طريقة فى الحياة[2].الأمر الذى يدعونا إلى أن نصف هذه العملية بأنها أيديولوجية بحتة.!

لقد ذكر أفلاطون فى محاورة الجمهورية أن فيثاغورث لم يشغل أى منصب سياسى، ولكن إستطاع أن يؤثر فى أتباعه بجعله المجاهدة الروحية والتطهر طريقاً للوصول إلى مرتبة القداسة[3]. فالفيثاغورثية فلسفة رياضية كونية وطريقة صوفية تؤمن بتطهير الروح والبدن، وتعد أتباعها لحياة التأمل والرياضة الروحية، وثمت أمر لايجب إغفاله، وهو أن الفيثاغورية قد جاءت فى موضعها الصحيح من حلقات تطور الفكر الفلسفى عند اليونان، وذلك أن العقل اليونانى بعد أن اتجه إلى المحسوس الخارجى يتلمس الحقيقة فى ثناياه، أكتشف أن هذا المحسوس إنما يخضع لنظام معين، وأن الرياضة هى التى تترجم عن هذا النظام، وكان على الفيثاغورثيين أن يقوموا بهذا الدور، وأن يكشفوا ما تنطوى عليه المحسوسات من نظام وترتيب تمثله الأعداد والخطوط[4]. فالعدد هو جوهر ومبدأ وأصل الأشياء عند الفيثاغورثية.

---

1) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى، جـ1، ص64-66.

2) ريكس وورنر، مرجع سابق، ص19.

3) J. Burnet; Early Greek Philosophy. P.89.

4) أبو ريان، مرجع سابق، ص51.

ولقد دفع الفيثاغوريون إلى الأعتقاد بأن الأعداد هى مبادئ الموجودات مايلى[1].:

1- ملاحظاتهم للأنسجام الموجود بين الأشياء عامة وبين حركة الكواكب خاصة، فنقلوا هذا الانسجام إلى الأشياء وظنوا أنها تخضع له أيضاً.

2- ولاحظ الفيثاغوريون من خلال اهتمامهم بالموسيقى أن الانسجام يقوم على الأعداد، فالنغمات الموسيقية تختلف الواحدة منها عن الأخرى تبعاً للعدد.

ولكن هناك عدد من الملاحظات على تفسير الوجود عند الفيثاغوريين نوجزنها فيما يلى:

1- لايقصد الفيثاغورثيون بالأعداد العناصر الأربعة التى قال بها الفلاسفة الطبيعيون.

2- قسم الفيثاغريون العدد إلى فردى ويشير إلى المحدود، وزوجى ويشير إلى اللامحدود لأن العدد الزوجى يقبل القسمة. والعدد رقم (10) هو العدد المقدس عندهم.

3- جمع الفيثاغوريون بين نظرتهم عن العدد وبين المذاهب الأخلاقية، فذهبوا إلى أن المحدود هو الخير، واللامحدود هو الشر.

4- نتج عن ماسبق أن نظر الفيثاغوريون إلى الوجود على أنه طبيعة ثنائية تحمل تعارضاً، ومن أمثلة هذه التعارضات : الخير والشر، الوحدة والتعدد، اليمين واليسار.

---

1) راجع، حربى عباس، التفسير الطبيعى للوجود فى فلسفات ما قبل سقراط، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1991، ص66-68.

5- لم ينجح الفيثاغورثيون فى تطبيق المبدأ القائل بالأعداد كأساس للموجودات وإنما جاءوا ببعض الأمثلة لكى يدللوا على صحة هذا المبدأ، ومنها:

- العدد (7) يشير إلى الزمان الحقيقى.

- العدد (4) يشير إلى مفهوم العدالة.

- العدد (3) يشير إلى الزواج.

وعلى ذلك أختلطت تعاليم الفيثاغورثيين الروحية بآرائهم العلمية ونظرياتهم الرياضية، ولكن غلبة الاتجاه الرياضى على أتباع هذه المدرسة جعلت المؤرخيين يطلقون اسم "فيثاغورثى" على المشتغلين بالرياضيات منهم فحسب، أمام التعاليم أو الوصايا الروحية التى عرفت عن هذه المدرسة فأهمها أعتقادهم بوجود نوع من القرابة بين الإنسان والحيوان، ومن ثم فهم يحرمون تقديم القرابين الدموية ويمتنعون عن أكل لحم الحملان وثيران الحرث، وما ذبح على النصب من قرابين مقدمة للآلهة[1]. ومن وصاياهم الدينية والأخلاقية مايلى[2]:

- لاتلتقط مايسقط على الأرض.

- لاتأكل البقول.

- لاتلمس ديكاً أبيض.

- لاتقطف زهرة من الإكليل.

---

1) أبو ريان، مرجع سابق، ص55.

2) Jon Burnet; Early Greek Philosophy, London. 1920. P. 96.

- عندما تنهض من السرير لاتترك آثار ضغط جسمك عليه.

- لا تسكن مع عصفور تحت سقف واحد.

ويبدو من هذه الوصايا أن الفيثاغورثيين قد ضمنوا تعاليمهم الكثيرة من آراء اللاهوتيين، ومحترفى السحر، والمؤمنين بالخرافات فى عصر ماقبل الفلسفة، وربما كانت هذه الأقوال الساذجة رموزا لتعليم باطنية عميقة الجذور مما كان الفيثاغورثيون يحتفظون بسريته ويتناقلون فحواه بين الأتباع والمريدين. إذن كانت الطريقة التى أساسها فيثاغورث تجمع بين حياة التقشف والرياضة الروحية والفكر الرياضى، وكانت عقيدة تناسخ الأرواح Metempsychoisi هى محور تعاليم فيثاغورث، وعليها تدور مجاهدات الفيثاغورثيين وطقوسهم الدينية ومبادئهم الأخلاقية، ولم تكن عقيدة التناسخ عند الفيثاغورثيين مجرد مذهب نظرى فحسب، بل كانت تتطلب اتباع أسلوب خاص فى الحياة. وإذا كان الفيثاغورثيون يتفقون مع الأورفيين فى الغاية التى يستهدفونها من التناسخ – وهى تحرير النفس من عجلة الميلاد، أى من دائرة الولادات المتعددة وخلاصها إلى المقام الأعلى حيث السعادة التامة، وذلك بعد سلوك طريق التطهر من الحس وسائر العلائق الأرضية. إلا أننا نلاحظ مع هذا أن الطقوس والشعائر التى كان يلتزم بها الفيثاغورثيون فى هذا المجال تختلف عن مثيلاتها عند الأورفيين من حيث أنها تتخذ طابعاً عقلياً أخلاقياً عند الفيثاغورثيين[1].

وخلاصة القول أن تعاليم فيثاغورث الدينية تدعو إلى حركة جديدة تأخذ من جميع التيارات الموجودة بطرف، فيها طقوس من بابل ومصر وآسيا

---

1) راجع، أبو ريان، مرجع سابق، ص58-59.

وتراقيا، ومن العقائد القديمة الموجودة عند اليونانيين، إلى جانب العقائد السرية كالأورفيه. وبدأ الناس يقبلون على عبادة هذه الآلهة التى تدعو إلى الديانات السرية الصوفية، إلى جانب آلهة جبل أوليمب القديمة. فكان بذلك فيثاغورث من الفلاسفة الموفقين، وتدل على ذلك القصص التى رويت بعد وفاته من أن بيته وهب للإله ديمتر، وأن روحه تنتسب للإله هرمس.

ويرى فيثاغورث أن النفس منفصلة عن البدن، أى أن جوهرها مختلف عن جوهر البدن، وتقال النفس أو الروح فى هذا المذهب بمعنى واحد. وهى خالدة، وأزلية، فلها وجود سابق على وجود البدن، ولا تفنى بفنائه. والبدن سجن للنفس ، وليس للإنسان أن يفر من هذا السجن بالإنتحار، لأننا كالقطيع الذى يملكه الراعى وهو الله، وليس لنا أن نهرب بغير أمره. أما السبيل إلى خلاص النفس بعد الموت وأرتقائها إلى حياة أعلى بدلاً من تناسخها فى أبدان أخرى وفى ذلك عذابها، فهو التطهير أو التصفية Katharsis، ولم تكن فكرة التطهير من ابتكار فيثاغورث، فالأورفية تطلب الخلاص من "عجلة الميلاد" عن طريق التطهير، وذلك بأتباع قواعد معينة فى الطعام والملبس، وعبادات منظمة تجرى على أيدى الكهنة. وقد رأينا كيف أتبع فيثاغورث هذه الآداب والعبادات إذ يروى أنه كان يعيش على الخبز والخضار، ولكنه أضاف إلى الزهد الذى يهدف إلى تطهير البدن أمرين: الأشتغال بالعلم الرياضى والموسيقى لتصفية النفس، كما يستخدم الدواء لتصفية الجسم، ومع ذلك فقد كان العلاج بالموسيقى مألوفاً فى الشعائر الدينية القديمة، حيث كانت الموسيقى عنصر أساسى فى أعياد بعض الآلهة. ولكن الجديد عند فيثاغورث أنه رفع هذا التطهير من المنزلة العلمية إلى المرتبة النظرية، فجعل من الحساب والهندسة

والموسيقى علوماً بمعنى الكلمة، ورفع من شأن الباحث فيها على مجرد العامل بها عن طريق التجربة.

وقد ضرب مثلاً بالناس الذين يحضرون الألعاب الأوليمبية، فهم أحد ثلاثة قوم ينتهزون فرصة الألعاب الأوليمبية للبيع والشراء والكسب من التجارة وهؤلاء هم الطبقة الدنيا، وفريق يشترك في المباريات يطلب السبق والفوز. وهم الطبقة الثانية، وطبقة تشهد كل ذلك أو "تتفرج" على الباعة والمتسابقين، أو "تنظر" إليهم، وهم فريق الناظر، وهذا هو الأصل "النظر" (Theorein باليونانية يعنى النظر).

فالنظر أو العلم هو أعظم تصفية، وكل من يهب نفسه للدرس وينقطع للبحث يصبح الفيلسوف على الحقيقة، ذلك الذى يتخلص من عجلة الميلاد. وقد تطورت فكرة التطهير وسارت فى هذا الطريق العلمى، فأخذ بها الفيثاغورثيون المتأخرون. مثل فيلولاوس، وتبعها سقراط كما نرى فى محاورة فيدون. واصبحت محور فلسفة أفلاطون ومعظم أصحاب المذاهب الروحية حتى اليوم.

أن الفيثاغورثية لم تكن مدرسة فلسفية فحسب، بل كانت إلى جانب هذا أيضاً مدرسة دينية أخلاقية على نظام الطرق الصوفية، فإلى جانب المبادئ الفلسفية التى قامت بها الفيثاغورثية. هناك مبادى صوفية ومذاهب متصلة بالزهد والعبادة[1].

---

1) عبد الرحمن بدوى. ربيع الفكر اليونانى، وكالة المطبوعات الكويت. 1979، ص106.

ولقد كان لفيثاغورث تأثيراً كبيراً فى تاريخ الفكر الفلسفى القديم، والوسيط، والحديث، أثر فى أفلاطون الذى جعل الهندسة أساساً مهما لتعلم الفلسفة، وكتب على باب الأكاديمية "لايدخل علينا إلا من كان مهندساً".

وفى العصور الوسطى أثر فيثاغورث بنزعته الصوفية تأثيراً كبيراً فى أخوان الصفا، وأبن سينا. وفى العصور الحديثة نرى جميع العلوم تحاول أن تصيغ مبادئها فى صيغ وقوانين رياضية، وذلك هو المثل الأعلى الذى وضعه فيثاغورث.

الفصل الثالث

مابعد الفيثاغورثية

إن الإعتبار الذى يرى أن مصطلح الايديولوجية يعنى "علم الأفكار" أو العلم الذى يدرس ماهو متعلق بالفكر، أو أن الأيديولوجيا كفرع من الدراسات الإنسانية التى تبحث فى طبيعة الفكر ونشأة الصور العقلية عند الإنسان، فإن ذلك الإعتبار يجعلنا نزعم أن كل محاولات الفلاسفة اليونانيين، بعد فيثاغورث، لتفسير الكون أو الوجود، هى أيديولوجيا بوجه من الوجوه. لذا نشير بإيجاز فيما يلى إلى مهذه المحاولات التى أعقبت الأيديولوجية الفيثاغورية -التى أنتهينا إلى أنها أصبحت طريقة فى الحياة- وسبقت الايديولوجيا السوفسطانية، والأيديولوجيا السقراطية.

1- هيرقليطس(Heraclites) 540-475 ق.م

تنقسم فلسفة هيرقليطس إلى ثلاثة أقسام: قسم فلسفى، وثانى سياسى، وثالث دينى، وهذا يدل على أنه كان مفكراً متعدد الجوانب. أما أبرز هذه الجوانب الثلاثة فى فلسفة هيرقليطس هو الجانب الفلسفى والذى اعتنى بتفسير أصل العالم، والتساؤل عن الجوهر الذى يتكون منه الكون.

يعتبر هيرقليطس من أنصار مذهب الواحدية المادية الذين يفسرون الوجود بمبدأ واحد. ويمثله فى العصر اليونانى، طاليس القائل بالماء، وانكسمندريس القائل باللامحدود، وانكسيمانس القائل بالهواء.

أما هيرقليطس فقرر أن مبدأ الوجود العام هو النار الذى يصدر عنها كل شئ ويتحول إليها كل شئ، كما تتحول الأشياء بدورها إلى النار وتعود إليها[1]. يذهب هيرقليطس كسائر الفلاسفة الأيونيين إلى أنه ينبغى أن يكون وراء مظاهر

1) على عبد المعطى محمد، المدخل إلى الفلسفة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1996، ص297.

الأشياء جوهر واحد للكون. وأن هذا الجوهر أو العنصر الأول هو "النار". ولكن لم النار؟ لعله أستنتج ذلك مما قد يصح تسميته بمبدأ تحول الأشياء الدائم. ويبدو أن تلك كانت فكرته الرئيسة: كل شئ يتحول إما إلى فوق أو إلى تحت، فالنار التى تنطلق إلى أعلى ثم تنحدر إلى أسفل وتتغير فى مظهرها كل لحظة هى رمز التحول الكلى الدائم، كالشمس المصدر الأعظم للنار الدائمة المتحولة.

فالنار هى العنصر، وأن جميع الأشياء تنشأ عنها بالتكاثف والتخلخل. ولكنه لايفسر شيئا بوضوح. جميع الأشياء نشأت فى تضاد، وهى كلها فى جريان كالنهر، والعالم كل واحد نهائى، نشأ من النار،ويحرق مرة أخرى بالنار خلال الآزل فى دورات معينة، وذلك طبقاً لنظام الضرورة. ويتكون العالم من الأضداد بطريق الحرب والتنازع، أما أحتراق العالم النهائى فيسمى الائتلاف والسلم.

وكان تضارب الأشياء عند هيرقليطس ينطوى على انسجام عميق، لأن كل تحول إنما يجرى بحسب سنة شاملة. فكل صفة تنطوى على نقيضها، ووجود كل شئ يتضمن عدمه فى مكان ما. وهذه الأضداد تتحدد جميعاً فى نظام الطبيعة العام. والأنسجام الباطن هو الأصل عند هيرقليطس لا التنافر والقبح الظاهران، غير أن أكثر البشر من الغلفة بحيث لايرون الجمال الخفى الذى لايبدو للعيان[1].

إن طبيعة العالم مركبة من الأضداد. وقد ضرب هيرقليطس أمثلة كثيرة ابتداء من أعلى الكائنات إلى أدناها. فالله هو النار والليل، والشتاء والصيف، والحرب والسلم، والشبع والجوع، والأشياء الباردة تصبح حارة، والحارة تصبح باردة، وييبس الرطب، ويصبح الجاف رطباً، وكل من هذه الأضداد تتحول إلى

---

1) جورج سارتون، تاريخ العلم، م.س.ص 70.

الأخرى. وعلى خلاف الأيونيين والفيثاغورثيين الذين التمسوا الوحدة خارج الكثرة وخارج الأضداد، فإن هيرقليطس يجد الوحدة فى الأضداد نفسها، فهى كثيرة وواحدة فى آن واحد، والواحد يتكون من جميع الأشياء، وتخرج جميع الأشياء من الواحد.

ويذهب هيرقليطس إلى أن جميع الأشياء دائمة الجريان، دائمة التغير والتحول. وهذا هو خلاصة مذهب هيرقليطس كما فهمه أفلاطون.

ومن أقوال هيرقليطس فى التغير والصيرورة[1]: "كل شئ ينساب ولا شئ يسكن، وكل شئ يتغير ولا شئ يدوم على الثبات". "وإنك لا تستطيع النزول إلى النهر الواحد مرتين لأن مياهه جديدة تنساب فيه". "والأشياء الباردة تصير حارة، والحارة تصير باردة، ويجف الرطب ويتحول الجاف إلى رطب". و"إن الأشياء تجد راحتها فى التغير".

وفكرة التغير فى المذهب الهيرقليطى ليست فكرة جديدة على صعيد الفكر الفلسفى، ولكنها قديمة قِدم الفلسفة، أما الجديد الذى أتت به هذه الفلسفة هو أن التغير كلمة نسبية، وأن ماندعوه سكوناً هو تغير بطئ أو تغير فى رداء خفى، وأن كل مركب إنما يتحلل تدريجياً، فكل شئ يأتى ويذهب ويحدث هذا بنسب مختلفة وليس معنى قول هيرقليطس:"أن كل شئ يسيل ولاشئ يبقى"، وأن كل شى يتغير فجأة، أو أن الأشياء تفنى مرة واحدة، إنما يحدث هذا بنسب مختلفة فى شكلها الظاهر. ولكن ما الذى يقصده هيرقليطس بقوله: إن الرطب يصبح

1) كتابات هيرقليطس، جمعها وترجمها عن اليونانية فيليب ويلرايت فى كتاب "هيرقليطس فى العالم اليونانى" نقلاً عن أبو ريان، مرجع سابق، ص67.

وأيضاً:

J.Butent, Early Greek Philosophy. Op. Cit, P. 176.

جافاً والبارد يصبح دافئاً، هل يقصد أن الرطب يكتسب بالصيرورة صفة الجفاف والبارد يكتسب صفة الدفء، وإنه لم ينتهى إلى وجود شئ ثالث هو محل الكيفيات الذى يكتسب البرودة والدفء والرطوبة والجفاف.....إلخ. إنه لم ينتبه إلى مادة أرسطو مثلاً. إن الشئ الوحيد الذى يسيطر على هرقليطس أن كل شئ يتغير إلى ضده[1].

وإذا كانت مدرسة الطبيعيين الأوائل قد أوجدت فلسفة طبيعية، واستكشف الفيثاغورثيون فلسفة رياضية، بينما كان مفكروا المدرسة الأيلياوية أول –على ما سنرى- من اهتدى إلى المثل الأعلى فى الفلسفة المنطقية، فإن هيرقليطس يقف على الحد الفاصل بين الفكر الكونى والأنثروبولوجى، فهو من ناحية يتحدث حديث الفيلسوف الطبيعى وينتهى إلى فريق الفيزولوجيين القدماء، وهو من ناحية أخرى مقتنع بأنه يستحيل عليه أن يتغلغل فى الطبيعة دون أن يدرس سر الإنسان، وكان يرى أننا إذا كنا نريد أن تقبض على ناصية الحقيقة ونفهم معناها، فعلينا أن نحقق مطلب الأنعكاس الذاتى، ولذلك تمكن هيرقليطس من أن يترجم فلسفته فى هذه الكلمات: "بحثت عن نفسى". ومع أن هذه النزعة الجديدة فى التفكير كامنة فى الفلسفة الأغريقية الأولى، بمعنى من المعانى، فإنها لم تبلغ نضجها الكامل إلا فى أيام سقراط[2]. على ماسنرى فى موضوع لاحق من هذا الكتاب.

---

1) حربى عباس، ملامح الفكر الفلسفى عند اليونان، م.س، ص101.

2) أرنست كاسيرر، فى فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص33-34.

2- المدرسة الإيلياوية "الإيلية" Elee School

يعتبر بارمنيدس المؤسس الحقيقى لهذه المدرسة، إذ أنها شيدت أسسها على فكره، وسار الفلاسفة الآخرون وخاصة زينون ومليسوس على الخط العام الذى رسمه بارمنيدس فى دفاعهم عن معتقدات هذه المدرسة. لذا سنركز الحديث عن المدرسة الإيلياوية فى بارمنيدس، كأغزر وأشهر فلاسفتها.

فبارمنيدس (ولد حوالى 450 ق.م) Parmenides ابتدأ بارمنيدس حياته الفكرية والفلسفية فيثاغورياً معتنقاً لمذهبهم، ومؤمناً بمعتقداتهم. ولكن مالبث أن وضع لنفسه مذهباً جديداً يعارض المذهب الفيثاغورى الذى كان يؤمن به[1].

فبارمنيدس أول الفلاسفة الحقيقيين فى المدرسة الايلية ويعده البعض أول فيلسوف ميتافيزيقى وجد فى بلاد اليونان، خصوصاً إذا لاحظنا أنه قد قصر بحثه على فكرة الوجود، ونظر إلى الوجود بحسبانه شيئاً مجرداً وليس هو الطبيعة نفسها كما أضاف إلى الوجود الصفات الأصلية التى تجعل من هذا الوجود والألوهية سواء بسواء، ولهذا لم يفرق بين الوجود والآلهة، لأنه ابتدأ من مسألة الوجود، بأن قال أن الشئ الحقيقى الوحيد هو الوجود أما ماعداه فهو عدم، والعدم لايمكن أن يفهم ولايمكن التحدث عنه، وهو ليس وجوداً بأى حال من الأحوال. ولهذا فإن الوجود الحقيقى هو الوجود الثابت فحسب. وهو واحد وموجود وما خلاه غير موجود. ومن صفاته أنه واحد ساكن ثابت. ومطلق أزلى أبدى، لأنه لو كان حادثاً فإنه فى هذه الحالة إما أن يكون محدثاً لنفسه، وإما أن يحدثه غيره، والفرض الثانى غير صحيح لأنه لاشئ غير الوجود، والفرض

---

1) J. Butent, Early Greek Philosophy. Op.cit, P. 176

الأول غير صحيح لأنـه إذا كـان هو الـذى أحدث نفسه، فلمـاذا أحدثها فى لحظة دون أخرى؟.

فالوجود أولا يتصف بالوحدة، لأنـه لاشئ غير الموجود، ويتصف ثانية بالثبات لأن كل تغير فهو من الوجود، ومعنـى هذا أنـه لاتغير مطلقاً، لأن التغير من الوجود إلى العدم لايمكن أن يفهم: فمن الوجود ينتج ولايمكن أن ينتج العدم، وعلى هذا فالتغير غير ممكن. وابتداء من بارمنيدس ستتخذ الفلسفة اليونانية طريقين: الطريق الذى يقول بـالوجود الثابت والطريـق القائـل بـالوجود المتغيـر، وسيأتى الفلاسفة بعد ذلك ويحـاولون التوفيـق بين هذين القـولين المتعارضين، وسيكون هذا التوفيق إمـا توفيقياً آليـا كمـا سيفعل فيمـا بعد، أو توفيقياً روحياً عقليـاً كمـا سـيفعل انكساجوراس، أو توفيقـاً يجمـع بـين الأثنـين وفيـه عنـصر أسطورى كما سيفعل امباذوقليس.

أمـا المعرفـة فـإن بارمنيـدس يميز فيهـا بين نـوعين: معرفـة ظنيـة، وهى ليست جديرة بأن تسمى معرفة لأنها مجموعة من آراء وتصورات وهمية.

ومعرفـة عقليـة، وهـى المعرفـة الحقيقيـة لأن العقـل هـو الـذى يستطيع أن يصور لنـا الوجـود الحقيقى. وكـان علـى بارمنيـدس من أجل هـذا أن يبحـث فـى المعرفة الحسية من أجل أن يقدر قيمتها فى تحصيل المعلومات وإدراك الحقائق، وقد انتهى عن هذا الطريق إلى مذهب عقلى مثالى يصور الوجود الخـارجى علـى أنـه وهم ويجعل الوجـود الحقيقى وجود آخر هو الوجـود الـذى يكشف لنـا عن العقل، وبهذه التفرقة بين المعرفة العقلية وبين المعرفة الحسية وضع بارمنيدس مشكلة المعرفـة فـى وضـعها الـصحيح. فالمعرفـة الأولـى هـى المعرفـة الظنيـة أو الظن والمعرفـة الثانيـة. هـى المعرفـة العقليـة الأولـى فليـست جديرة بـأن تـسمى

معرفة لأنها آراء وتصورات شعبية وهمية، بينما المعرفة العقلية هى وحدها المعرفة الحقيقية لأن الحواس تصور لنا الوجود فى شكل تغير، والحقيقة تصبح تبعاً للحواس خيالاً وحالما فحسب، على حين أن العقل هو الذى يستطيع أن يصور لنا الوجود الحقيقى.

وإذا كان بارمنيدس قد إنتهى إلى الوجود هو الكل، وهو واحد، وهو ثابت وهو أزلى، وهو أبدى، إذن فما هو الفكر؟ إن الفكر لايمكن أن يكون غير الوجود والماهية شئ واحد، وذلك مذهب بارمنيدس الرئيس فى الوجود.

الفصل الرابع

مدرسة الطبيعيين المتأخرين

نعود الآن فى هذه الجزئية إلى تناول المشكلة الطبيعية عند فلاسفة ثلاثة عاشوا فى فترة واحدة تقريباً، فبعد أن أرجع الطبيعيون الأوائل الوجود إلى مبدأ واحد سواء كان الماء أم الهواء أم النار، وتدخل الفيثاغورثية لكى تفسر الوجود بالعدم وتقول بالكثرة، وتسلم بالحركة والتغير، رأينا المعارضة الشديدة التى أبداها الإيليون لهذين الموقفين الرئيسيين القائلين بالكثرة والحركة، ودفاعهم الجدلى عن الواحد الساكن. ويعد موقف الطبيعيين المتأخرين، وهم أنباذوقليس، وانكساغوراس، وديموقريطس، محاولة للتوفيق بين آراء هذه المدارس المتعارضة، فقد سلم هؤلاء الثلاثة بالحركة والتغير لا على نسق موقف هرقليطس القائل بالتغير المستمر، بل أحلوا محله "الأتصال والانفصال"، و"التخلخل والتكاثف". وكذلك سلموا بالوجود الثابت ولكن ليس على طريقة بارمنيدس، بل اكتفوا بالقول بأن ثمت أصولاً ثابتة فى الوجود هى أصول الموجودات النوعية، وليست هى عناصر الطبيعيين الأوائل، بل هى أصول متكثرة[1].

ومما لاشك فيه أن فكر هؤلاء الفلاسفة قد شكل أيديولوجية معينة آمنوا بها، ودافعوا عنها، وكان لها تأثيرها فى المجتمع والعقل اليونانى آنذاك، ويمكن التعرف على فكر أو أيديولوجيا هذه المدرسة فيما يلى:

1) أبو ريان، مرجع سابق، ص85.

1- انباذوقليس "Empedocles" 340/490 ق.م

ولد أنبادوقليس فى "أغريغنتا" الواقعة على الساحل الغربى الجنوبى لصقلية. ولم يكن فيلسوفاً فقط، بل كان شاعراً وعرافاً طبيعياً ومصلحاً أجتماعياً، كان من الحماس بحيث استطاع بعضهم أن يعده دجالاً، وعده البعض آخر بطلاً أسطورياً. وكان مسقط رأسه مدينة من أجمل مدن العالم القديم، دمرها أهل قرطجنة حوالى سنة 406، ولم تستعد روعتها بعد ذلك أبداً. وفى عهد أنباذوقليس كانت لاتزال مركزاً للثقة اليونانية امتاز بالغنى والتهتك، وينتمى أنبادوقليس إلى إحدى أسرها الكبرى. ومن الطبيعى أن تجذب الثروة ووسائل الرفاهية عدداً من الرجال المبرزين كبندار وسيمسوندس، وباخليدس واكسينوفان وبارمنيدس فى الغالب. وعندما أقصى الفيثاغورثيون عن "أقروطونا" لجأ بعضهم إلى "أغريغنتا" حيث كان منظر البحر من التلال رائعاً جداً، والسهول المحيطة بالمدينة تحتوى على مناجم الكبريت والملح والمنابع الحارة والأعاجيب الأخرى التى كانت كفيلة بإثارة فضول العقول المتعطشة للمعرفة. وليس لدينا أى دليل على أن أنبادوقليس تجول فى مصر والشرق – كما يرى بعضهم – ولكنه تجول فى العالم اليونانى، من جهة، ووفد على مسقط رأسه من جهة أخرى. وكان لابد أن ينغمس فى تلك الحركة الفكرية – الفلسفية الدينية والعلمية- التى كانت تغمر جميع الأصقاع الناطقة باليونانية[1].

يرى أنباذوقليس أن الماء والهواء والنار والتراب هى العناصر أو الأصول الأولى للأشياء والموجودات جميعاً. وهذه العناصر لاتتكون ولاتفسر ولايخرج بعضها من بعض، ولكل منها كيفية خاصة: الحار للنار، والبارد للهواء، والرطب

---

1) جورج سارتون، تاريخ العلم، مرجع سابق، ص49.

للماء، واليابس للتراب فلا تحول بين الكيفيات، ولكن الأشياء وكيفياتها تحدث بانضمام هذه العناصر وانفصالها بمقادير متفاوتة، وبذلك يكون انباذوقليس أول من تحدث عن العناصر المادية الأربعة، بيد أنه لم يعتبرها لأربعة بل أثنين فقط، فاعتبر النار شيئاً واحداً، واعتبر أضداده التراب والماء والهواء شيئاً واحداً. وسمى أنباذوقليس هذه العناصر الأربعة جذوراً Rhizomata واعتبرها أزلية خالدة ومتساوية فى الألوهية والقيمة[1].

لكن السؤال الهام هنا هو[2]: ولم أربعة عناصر؟ يظهر أن هذه القضية لم يعبأ بها أحد، إن أفلاطون وأرسطو أضافا عنصراً خامساً. ورغم كون هذا العدد اعتباراً محضاً، فإن لهذه النظرية تاريخ مجيد، وقد سيطرت على الفكر الغربى فى القرن الثامن عشر تقريباً. فلقد عمرت هذه النظريات الكونية طول هذه العصور، لأنه كان من المستحيل البرهنة على صحتها أو على بطلانها قبل ولادة علم الكيمياء الحديث. أما النظريات الفكرية عامة فكانت أقرب إلى المعقول. وكانت نظريات أنباذوقليس خاصة من النوع الساذج: فقد ذهب إلى أن السماء سطح مصنوع من البلور، إهليلجى الشكل، شدت إليه النجوم الثوابت وحدها بينما خليت الكواكب وشأنها. ومع ذلك استطاع أن يقوم بملاحظات وتجارب طبيعية مثمرة، وثمة تجربة واحدة تنسب إليه كافية بأن نسلم له بمنزلة رفيعة دائمة فى تاريخ العلم، وهى تجربة الكلبيسيدرا (Clepsydra) التى برهن من خلالها على أن الهواء جسم. ولعله لجأ إليه من جراء المناقشات حول وجود الخلاء أو استحالته. كانت الكلبسيدرا العادية عبارة عن وعاء مغلق فى قعره ثقب واحد أو عدة ثقوب، وفى أعلاه ثقب آخر. فإذا أغلق الثقب الأعلى بالأصبع

---

1) حربى عباس، التفسير الطبيعى للوجود فى فلسفات ما قبل سقراط. مرجع سابق، ص147-148.

2) جورج ساتون، تاريخ العلم، مرجع سابق، ص58.

وغطست الكلبسيدرا فى الماء تمتلئ، ولكن عندما ترتفع الأصبع يندفع الماء ـ وثمة عدد من التجارب البسيطة الأخرى التى تؤدى إليها هذه النتيجة نفسها.

مثلاً: إذا حاولنا أن ندفع وعاء فارغ ذى فوهة واسعة فى الماء فإن فقاقيع من الهواء تأخذ فى الخروج مع الماء، وهذه الفقاقيع التى يمكن رؤيتها وسماعها تمثل جسماً مادياً. وتجدر الإشارة إلى استعمال أنباذوقليس للكليبسدار هو أول ذكر يرد لها فى الأدب اليونانى، ولابد أن يكون اليونان أستخدمواها فى شكل من الأشكال، لأنها كانت معروفة عند المصريين فى عهد الأسرة الثامنة عشر، وعند البابليين القدماء أيضاً.

ويمكن أن نلاحظ هنا، بغض النظر عن إدعاء الألوهية، ثقة عظيمة فى أثر الحكمة وما تأتى به من نتائج، وفى الواقع، فإن نظرية أنباذوقليس عن العناصر الأربعة قد برهنت على أنها أكثر قدرة على التطور المفيد، عن النظريات المختلفة التى تدور حول "الواحد". ويبدو أن المشكلة التى واجهت أمباذوقليس، بينما كان يعدل نظرية بارمنيدس عن "ماهو موجود" هى أن يوائمها مع الحقائق الواضحة للتغير والحركة، كما يبدو أن منهجه قائم على نوع من التوفيق بين ماتادى به بارمنيدس، وما نادى به هرقليطس، وهو يوافق على فكرة دوام "ماهو موجود". وأن كان يصر أيضاً على استمرار "تفاعل" ما. وهو بموقفه هذا يعدل عن النظرية الملطية الأصلية للأساس الواحد، ويتفق مع وجهة النظر القائلة بأن العالم لايتألف من "مادة بل من أربع أصول Roots أو عناصر ـ النار والهواء والماء والطين[1](التراب). ويقول أنباذوقليس:

---

1) ريكس وورنر، مرجع سابق، ص38-39.

"بالتراب نرى التراب، وبالماء نرى الماء، وبالهواء نبصر الهواء الشفاف، وبالنار تأكل النار، وبالحب نرى الحب، وبالبغض المكين نرى البغض"[1].

ويحصل أنباذوقليس المحبة والكراهية المبدأين الأساسيين للحركة، فبهذين المبدأين تتصل العناصر وتنفصل. فهى تتصل وتتوحد بفضل قوة المحبة، وتنفصل أو تفترق بفضل قوة الكراهية.

والعالم تتعاقب عليه أدوار من المحبة والكراهية إلى مالا نهاية. ويفسر أنباذوقليس تكوين العالم بواسطة الحركة الدائرية، حيث تنفصل السموات والنجوم والهواء والأرض تدريجياً عن كتلة الوجود الأولى، وذلك بفضل هذه الحركة الدائرية المتصلة. ولقد حاول أنباذوقليس أن يفسر الإدراك الحسى على ضوء نظريته المادية فى "إختراق الجزئيات للمسام" فقال "إن الشبيه يدرك الشبيه"، فلا تدرك العين الضوء إلا لأن النار والماء من مكوناتها، ولأنباذوقليس اتجاه ثان إلى القول بعالم للأرواح، وقد دفعه هذا الأعتقاد إلى القول بالتناسخ كالأورفية والفيثاغورثية، وهذه الأرواح تحيا حياة أزلية كلها سعادة وغبطة فى جماعة إلهية، وكما هو عند الفيثاغورثيين يعتبر الوجود الأرضى نوعاً من العقاب للأرواح التى أسقطت على هذه الأرض. ويرى أنباذوقليس أنه لكى تتحرر الأرواح من الشر وتصل إلى جوار الخالدين يجب أن تتبع شروط التطهير، وأهمها الأمتناع عن أكل اللحوم. ولايحارب الإنسان أخيه الإنسان. ولذلك أعتبر أنباذوقليس أن الحرب مظهر من مظاهر الكراهية، وعلى العكس فالسلام مظهر من مظاهر المحبة[2].

---

1) أنباذوقليس، القطعة 335، نقلاً عن أرنست كاسيرر، مرجع سابق، ص203.

2) أبو ريان، مرجع سابق، ص87-88.

وكان أنباذوقليس[1]. يتصف بصفة لعلها أبرز نواحى شخصيته وهى ناحية المصلحة، فكانت المستنقعات المحيطة بأغريغنتا موبوءة فجفف بعضها على حسابه الخاص. وكان يتجول من بلدة إلى أخرى يعظ تارة، وينشد أبياته طوراً، ويطهر النفوس ويشفى الأجسام، وفوق هذا يقال أنه أعاد إحدى نساء أغريغنتا إلى الحياة، فكان من المخلصين وأصحاب المعجزات. وبلغت شهرته (رغم ماكان يشوبها من شوائب) حداً بعيداً فى حياته، ودخل فى عداد الأبطال على أثر وفاته. وهكذا تجمعت الأساطير بسرعة حول إسمه كما جرى لفيثاغورث والقديسين الأول. وكانت هذه الأساطير من الغول بحيث طمست معالم الحقيقة، وأصبحنا لانعرف بالضبط ملابسات وفاته. وفى بعض هذه الأساطير أنه ألقى بنفسه فى فوهة بركان أطنة، وفى بعضها الآخر أنه سقط فيها حين كان يراقب هيجانه، ويقال أيضاً أن البركان قذف بإحدى نعليه، وهذا نوع من الظروف التى ترافق عادة هذه الخرافات وترمى إلى تسهيل تصديقها على المستمعين السذج، وفى رواية أخرى أنه تعرض لسخط الجمهور، وأضطر لمغادرة صقلية، ولم يكن ذلك بغريب فإن رضا الجمهور متقلب بين طرفى الشدة والضعف. فذهب أولاً إلى إيطاليا، والأدلة تشير إلى أنه أقام فى ثوريا (لوقانيا) على إثر تأسيسها بأمد قصير (سنة 445)، ثم هاجر إلى "البلبونيس" وبلغ أولمبيا سنة 440، وأنشد أحد الحفاظ (قصائده التطهيرية) أثناء إحدى الحفلات الأولمبية فى تلك السنة (سنة 1-85 للأولمبياد). وبعد ذلك إنقطع أثره، فهل تراه وفد على أثينا؟ ليس لدينا مايدل على ذلك، وهو ليس قريب الاحتمال، لأن صانع معجزات يفد على أثينا من المستعمرات لم يكن ليستقبل إستقبالاً حسناً فيها،بل

---

1) جورج سارتون، تاريخ العلم. م.س، ص54-55.

على العكس أن وافداً كهذا قد يتعرض لشئ عظيم. فقبله طرد أناكساغوراس منها، برغم كونه أقل حماسة وغرابة، وبعده بزمن غير طويل أدين سقراط بدوره، ولعل الأقرب احتمالاً أن أنباذوقليس كان من البلبونيس متنقلاً من مكان إلى آخر برفقة صديق له شاب أسمه بوسانياس ابن انخيتوس، وإليه أهدى كتابه "فى الطبيعة" (راجع مطلعه)، ويمكننا أن نفترض أنه ألف هذا الكتاب أثناء سنوات نفيه هذه. وفى رواية طريفة كل الطرافة أنه توفى فى بعض أنحاء البلبونيس حوالى سنة 435-430، حينما كان جالساً فى حلقة من أصدقائه، ومن بينهم بوسانياس، يتناولون الطعام. وما إن جن الليل حتى سمع الجلوس إلى هذا العشاء الأخير صوتاً قوياً ينادى أنباذوقليس، وما لبثت السماء أن أضاءت وتوارى هو عن العيان.

إن هذه العجالة على قصرها لتثبت أن أنباذوقليس الصقلى كان يختلف كل الإختلاف عن سائر الفلاسفة اليونان، باستثناء فيثاغورث والشعراء الأرفيين. فقد كان فيه شئ من الشرق خالطته بعض النزعات العلمية الأصلية، وقد تكون العناصر الشرقية تسربت إلى ذهنه المتفتح من إيران أو بابل أومصر أوالهند، أوتكون مظهراً أصلياً من مظاهر طبيعته المحفوفة بالأسرار. كان رجلاً عظيماً فذاً بحيث لم يخف وراءه مدرسة ما، ومن هنا لم يستطيع أحد من أتباعه أو تلامذته- حتى ولا بوسانياس الأمين- أن يستأنف نشاطه.

وهكذا قدم أنباذوقليس أيديولوجيا فكرية تبحث فى عالم الأجسام، وعالم الأرواح. كما أن نزعة أنباذوقليس الصوفية، وطريقته فى التطهر بما تشتمل عليه من مبادئ، شكلت أيديولوجيا دينية آمن بها الأتباع، وامتدت عبر تاريخ الفكر حتى عرفها المسلمون فى العصور الوسطى.

2- انكسافورس "Anaxagoras " 500-428 ق.م

ابتعد انكساغوراس – على العكس من انباذوقليس – عن اى أتجاه صوفى، واتبع منهج التفسير العقلى للوجود، وقال ان إتصال أو مزج Mingling وانفصال Separation الجواهر الموجودة بالفعل هو سبب أو مبدأ الوجود.

ولم يتصور أنكساغوراس أن القوة المحركة للوجود هى قوة المحبة والكراهية، ولكن أفترض وجود سبب خارجى، أو قوة غير مادية أطلق عليها "نوس Nous أو العقل Mind" وهذا العقل هو الذى ينتج الحركة فى الأشياء، وهذه الحركة هى التى تسببت فى تكوين العالم[1].

ويرجع الفضل إلى إنكساغوراس لقوله بمبدأ عقلى متمايز عن المادة، ولذلك فهو يعد أول المتكلمين عن الثنائية الفلسفية بين العقل والمادة، وهو يرى أنه على الرغم من تدخل العقل فى عمليات الإيجاد والحركة والتنظيم، إلا أن العقل، يوجد نفسه، ولا يختلط بالمادة أصلاً رغم تصرفه فى جميع الأجسام، ورغم كونه القوة المحركة والمسيطرة على جميع الأشياء المرتبطة بالعالم كله[2]، يقول انكساغوراس: "تشترك الأشياء الأخرى كلها فى جزء من كل شئ بينما "العقل" مطلق وسيد نفسه ولا يختلط بشئ، بل وحده، قائم بذاته.. لأنه أرق الأشياء كافة وأنقاها، وعلى علم تام بكل شئ، ويتمتع بأعظم قوة. وللعقل سلطان على كل الأشياء أكبرها أم أصغرها، مما تدب فيه الحياة[3].

1) E.Zeller, Outlines of the History of Greek Philosophy, P.62.

2) أبو ريان، مرجع سابق، ص92.

3) J.Burnet: Early Greek Philosophy, op. cit, p. 258

وهذا العقل هو الذى ينظم الوجود. ويخرج الذرات الأولى من حالات الأختلاط إلى حالة الوجود الحقيقى، وهذا النوس يتصف بصفات ثلاث الأولى هى البساطة، والثانية العلم، والثالثة القدرة. فالعقل بسيط لأنه لا يتركب من شئ ولأن كل مركب من شئ لايوجد مساوياً لنفسه فى جميع الأجزاء. فلكى يكون العقل مساوياً لنفسه فى جميع أجزاء الوجود مساواة من حيث الكيف، يجب أن يكون العقل بسيطاً. نعم أن بعض الأشياء تحوى مقدار كمى فحسب ولايؤثر أدنى تأثير من حيث الكيف، وعلى هذا فالعقل قادراً، فلابد له أن يكون نافذاً فى جميع الأشياء، وفى نفوذه فى جميع الأشياء، لايمكن أن يكون إلا إذا كان العقل بسيطاً، لأن النفوذ مطلوب منه هنا أن يكون متساوياً من حيث التأثير، وعلى هذا فالبساطة تقتضى القدرة، والقدرة تقتضى البساطة، كما أن القدرة بدورها تقتضى العلم، أى أنه لكى يكون الإنسان مالكا لشئ، لابد أولاً أن يكون عالماً به تمام العلم، فالعلم الكمى المطلق ضرورة لازمة لكى تتم القدرة لان القدرة هى تحقيق مافى العلم.

وعلى هذا نرى أن القدرة تقتضى العلم، كما أقتضت من قبل البساطة. والقدرة بدورها يقتضيها التنظيم لأن العمل الأول للعقل هو أن يكون منظماً للكل.

وانكساغوراس فى وصوله إلى هذا اكتسب مدح وتقدير أرسطو الذى أكتفى بقوله تعليقاً على هذا الفرض الذى أثاره، أن انكساغوراس إذا ماقورن بكافة الفلاسفة غيره الذين ناقشنا آراءهم، هو أشبه بشخص فى كل وعيه وسط حشد من السكارى. وقد سر سقراط أيضاً، نقلاً عن أفلاطون، عندما قرأ لأول مرة أن انكساغوراس أعتبر "العقل علة لكل الأشياء، وبرغم ذلك فما أسرع أن خاب رجاؤه عندما اكتشف أنه على الرغم من أن انكساغوراس استخدم العقل

فعلاً ليكون إلـه محرك deusexmachina، وهو علة الحركة الفريدة المتعاقبة التى أدت إلى تشكيل العالم، إلا ان أهتماماته الواقعية كانت أقرب لما ندعوه أهتمامات علمية"(1).

فإذا مارجعنا إلى نظرية انكساغوراس فى المعرفة، وجدنا أنه قال أيضاً بما قال به قبل بارمنيدس وهرقليطس وأنباذوقليس من أن المعرفة الحسية معرفة وهمية خاطئة، وأن المعرفة العقلية هى وحدها المعرفة الصحية التى يجب أن تعتمد عليها، كما أنه فسر الإحساس أو الإدراك تفسيراً يختلف عن تفسير أنباذوقليس الذى يقول أن الشبيه يدرك الشبيه – شأن جميع الفلاسفة اليونانيين – فيقول انكساغوراس أن الإنسان لايدرك بالحس غير المغاير، أما الشبيه فلا يدرك الشبيه، وذلك لأن الشبيه لايؤثر فى الشبيه أما المختلف فهو وحده الذى يحدث التأثير فيما يختلف عنه، ومن هنا يمكن أن يتصور الألم الذى يسبق كل إحساس. وإذا رجعنا إلى تفسير الحواس وجدنا أن ذلك مقطوع به من حيث أن إدراك الأضواء والألوان يتم بأن تنعكس الأشياء على حدقة العين، ولايمكن أن تنعكس الأشياء إلا إذا كانت من لون مخالف للون العين. وعلى هذا فليس الشبيه يدرك الشبيه، بل أن المخالف يدرك المخالف.

إن فكر أو أيديولوجيا انكساغوراس كان لها تأثير على المعاصرين له واللاحقين له، وقد ذكرنا رأى سقراط وأفلاطون وأرسطو فى هذه الأيديولوجيا والتى امتد تأثيرها أيضاً إلى عصور مختلفة. فعلى سبيل المثال نجد النظام الفيلسوف والمفكر المعتزلى فى العصور الوسطى، يعتقد فيما ذهب إليه من أن العالم مكون جواهر متضادة لا عدد لأجزائها يقهرها الله على مايريد، أشبه برأى انكساغوراس القائل بأن العقل هو الذى يرتب وينظم كل شئ.

(1) ريكس وورنر، مرجع سابق، ص45.

ولـــيس أدل علـــى أهميـــة الأيـــديولوجيا الأنكـــساغورية مـــن أن مدينـــة لامبساكوس Lampsacus الذى عاش فيها انكساغوراس قرابة خمس وعشرين سنة، جعلت يوم وفاته، لفترة طويلة، يوم عطلة لمدارسها، وذلك تخليداً لذكراه. وهذا إنما يدل على أن الفكر لايموت بموت صاحبه.

الفصل الخامس

المذهب الذرى

يعد مذهب الذريين ثالث مذاهب التوفيق بين مذهب كل من هرقليطس وبارمنيدس فى الوجود والصيرورة. ومؤسس هذه المدرسة هو لوقيبوس الملطى. ويذكر ثيوفراسطس أنه كان من تلامذة بارمنيدس، أما ديوجين فيقول إنه كان تلميذاً لزينون، والراجح أنه إختط لنفسه طريقاً غير الذى سلكه هذان الفيلسوفان الإيليان، فوضع أصول المذهب الذرى، ونحن نجد آراءه متضمنة فيما نسب إلى ديموقرايطس من آراء، ولهذا فإننا نعتبر مذهب المدرسة الذرية من الناحية التاريخية وحدة تنسب فى مجموعها إلى الشخصيات التى تؤلف المدرسة بدون تفريق، ويمثلها جميعاً ديموقريطس[1].

ديموقريطس "Democrites" 470 - 361 ق.م

وضع ديموقريطس ثبات الوجود النسبى محل صيرورة هرقليطس، وحقيقة الحركة محل استقرار بارمنيدس. ويتألف العالم عنده من جزئين: الملاء Pleres Stereon، والخلاء Cenon Manon، وينقسم الملاء إلى أجزاء تدعى ذرات Atoms (جزئ لايتجزأ). والذرات غير متناهية العدد، أزلية بسيطة كل البساطة. تتشابه فى الكيفية وتختلف فى الشكل والترتيب والموقع. وكل جوهر، أى كل موضوع فرد، يتركب من هذه الذرات، والتراكيب الممكنة منها متناهية وعلى أنحاء متناهية، وتوجد الأشياء طالما كانت الذرات التى تتألف منها مجتمعة، وتنعدم عندما تتفرق هذه الذرات. فالتغير الدائم فى الكون نتيجة إجتماع الذرات وافتراقها[2].

1) أبو ريان، مرجع سابق، ص91.

2) جورج سارتون، تاريخ العلم، جـ2، ص60.

وإذا كانت الذرات ملاء لأنها أمتداد غير منقسم، فإن الثغرات خلاء، وليس الخلاء عدماً ولكن لاوجود يفترق عن الوجود حيث يخلو من المادة والمقاومة. فالملاء والخلاء علتان ماديتان لتفسير الحركة والكثرة، إذ لولا الخلاء لما تمايزت الجواهر ولما كانت الكثرة ولامتنعت الحركة، ولكن التسليم بوجود الحركة والكثرة يقتضى حتماً القول بالخلاء، واعتباره مبدأ حقيقياً إلى جانب الملاء[1]. والفضل الحقيقى للنظرية الذرية "لديموقريطس" هو أنها أجابت على مشاكل زمانه أحسن مما فعلت أى نظرية أخرى شائعة أنها ذروة حركة التكهن العقلى عن طبيعة الكون فى التاريخ القديم، تلك الحركة التى بدأها "طاليس" وكان الأساس الواقعى لهذا المذهب يتكون من ملاحظة العمليات الفنية، والطبيعية بالحواس المجردة مع القيام بعدد من البراهين التجريبية من النوع الذى وصفناه وكانت ميزة هذه النظرية هى أنها نظمت هذه النتائج وفق تماسك منطقى أكبر مما فعل أى نظام آخر قديم ولم تظهر الحاجة إلى تجديد نظام التكهن القديم بأكمله حتى زود تقدم الطرق الفنية للإنسان بأدوات للفحص والبحث، وسعت لحد كبير مجال إدراكه الحسى وزادت من دقة هذا الإدراك.

والحواس هى طريقة المعرفة بشرط أن تكون الإحساسات صادقة وهى صادقة لأنها واقعية، وتختلف من شخص إلى آخر، وتختلف عند الشخص نفسه ولكن هذا الإختلاف لايرجع إلى طبيعتها فى الحقيقة، بل إلى أعضاء الحس التى تتلقاها وتتأثر بها.

وقد عنى "ديموقريطس" عناية عظيمة بالبصر، وعنده أن الأشياء الخارجية ينبعث عنها من تلقاء نفسها صور مادية تنطبع فى الهواء بين العين

---

1) على سامى النشار، مرجع سابق، ص183.

والمحسوس كما ينطبع الخاتم على الشمع، ثم تنعكس هذه الصورة الهوائية على العين وتنفذ إلى داخل الجسم[1]. الذى يتأثر وينفصل بها.

وإذا سئل ديموقريطس عن طبيعة حركة الذرات، فإنه يجيب بأن الذرات فى حالة حرب تقوم بن إحدها وأخرى، كلما تحركت كثيراً فى الخلاء، وهذا يرجع إلى عدم تشابهها وإلى إختلافاتها الأخرى. وكما إنها تتحرك، فإنها تتصادم وتتشابك بطريقة تجعل الواحدة منها تتصل وتقترب من الأخرى ولا ينتج حقيقة وجود مفرد خارجاً عنها، لأنه من العبث أن نفترض أن شيئين أو أكثر يستطيعان أن يصبحا واحداً. والسبب فى أن الذرات تبقى مرتبطة لزمن معين، هو أن الواحدة منها تناسب أو تفهم الأخرى كما أعتقد ديموقريطس، لأن بعضها يكون له جوانب مستوية، وبعضها يكون له جوانب غير مستوية، وبعضها يكون معقوفاً، وبعضها يكون مقرعاً وبعضها يكون محدباً، وبعضها يكون له أشكال مختلفة لاحصر لها. ومن ثم فقد أعتقد ديموقريطس أن الذرات تبقى الواحدة منها متمسكة بالأخرى، وتظل فى حالة أرتباط لحين إهتزازها بواسطة ضرورة أقوى تأتى مما يحيطها فتتبعثر وتنفصل. وديموقريطس حين يتحدث عن الإتيان إلى الوجود، وعن الأفتراق أو الإنفصال الذى يقابله، إنما يتحدث لا عن الحيوانات فقط ولكن عن النباتات أيضاً وعلى العوالم، وعموماً على كل الأجسام المدركة[2].

وبخصوص نظرية المعرفة عند ديموقريطس، فإنه يتبنى نظرية فى المعرفة تتميز بجهد ملحوظ فى إثبات الفروق الدقيقة. وهو يرى أن جزئيات

---

1) بنيامين فارتن، العلم الاغريقى، جـ1، ص75.

2) على عبد المعطى محمد، الفلسفة العامة ومشكلاتها، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1998، ص38-39.

الوجود (الذرات) التى يتكون منها الكون، لاتدركها أدوات الحس، ومن أجل معرفتها تحتاج إلى وسيلة للمعرفة (ألطف) وإن كنا لاندرى أى إسم أعطاه ديموقريطس لها، وعلى أية حالة فإنه لم يلفظ باسم "مفهومات العقل". كذلك فإنه إذا كانت الذرات طبيعية جسيمة، إلا إنها لاتحوز إلا قليلاً من خصائص ميدان اللمس (السخونة، النعومة، الهيئة الهندسية). ومن جهة أخرى فإن الحواس الأربع الأعلى لاتقترب بإدراكاتها الحسية فى إطار الممكن والمتغير إلى مالانهاية. والأحكام تعتمد على البصر والسمع والشم والذوق لاتعدوا حدود محض الظن، وتؤدى وقائع الخبرة الفزيولوجية دوراً هاماً كدليل مؤيد لذلك[1].

ولديموقريطس نظرية فى النفس والأخلاق، فهو أول من حاول إعطاء تفسير علمى "للحماسة" أو حال النفس البشرية التى إستحوذ عليه الله والتى يمكن تسميتها بالإلهام الإلهى – وهى أيضاً حال الخلق الفنى والعبقرية والجنون – ودفعه هذا إلى دراسة أصناف عدة من المشاكل النفسية وما وراء النفسية (ميتابسيكية). أما إهتمامه بالأخلاق فهاك بعض أمثلة منها:

- لاتحاول أن تعرف كل شئ إذا كنت لاتريد أن تجهل كل شئ.
- الشجاعة بداية العمل والمصادفة سيدة النهاية.
- تنشأ اللذات الكبرى عن التأمل فى الأعمال الجميلة.
- البشاشة نتيجة الأعتدال فى التلذذ والأتساق فى المعيشة، والإفراط والتفريط قد يؤذيان حال النفس وإثارة حركات العنف فيها.
- من أهم الأمور فى الشدائد أن نفكر تفكيراً صحيحاً.
- من يَظلِم أتعس ممن يُظلَم.

1) ألف جيجن، المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، ترجمة عزت قرنى، القاهرة 1976، ص366.

- خير للمرء أن يستشير قبل الفعل من أن يندم بعده.
- الندم على الأفعال المشينة مفتاح الخلاص فى الحياة.
- النفوس الكبيرة تحتمل الإساءة بوداعة.
- من لم يكن له صديق وفى واحد لا يستحق أن يعيش.
- أطلب فن السياسة فإنه أعظم الفنون جميعاً، وتحمل مايقضى به من متاعب، فإنها مصدر مايرجوه البشر من نتائج كبرى باهرة.
- ينبغى للمرء أن يعتبر أن الدولة أعظم الأشياء ويحرص على أن تكون مدبرة تدبيراً حسناً. وينبغى أن لاينازع إلا فى ماهو حق، ولايتقلد السلطة إلا من أجل الخير العام. لأن دولة أحسن تدبيرها تُعد خير مآثره، إذ هى تشتمل على كل شئ: فإن سلمت سلم كل شئ معها، وإن هلكت هلك كل شئ.

كانت أكثر هذه الحكم الأخلاقية والسياسية والأقتصادية من المبتذلات عند الجماعة المتثقفة فى عهد ديموقريطس، ولكن بعضها أرقى من مفاهيم ذلك العصر بحيث لايستشف الإنسان من خلالها نزعة سقراطية أو أفلاطونية، بل مسيحية. لم يشدد ديمقريطس على الإعتدال فقط، بل على روح البشاشة، وذلك مما يستحق الثناء.

ونختتم الحديث عن ديموقريطس بالقول بأن فكره كان له أثره فى الفلسفة اليونانية، وشكل قضية ظلت مؤثراتها تنتقل خلال العصور اللاحقة لديموقريطس، ففى العصور الوسطى يبحث الفلاسفة المسلمين فى الذرة أو ما أسموه "الجزء الذى لايتجزأ". وفى العصر الحديث يتأثر الفيلسوف ليبنتز بفلسفة ديموقريطس، وينادى بالذرات التى سماها "المونادات" وحددها بأنها

جواهر بسيطة لا أجزاء لها، ومنها يتركب العالم. ولقد أمتد تأثير ديموقريطس أيضاً إلى الفترة المعاصرة من تاريخ الفلسفة، وبصفة خاصة فى فكرة الذرة وفلسفة التحليل عند الفيلسوف فتجنشتين، وفى فكرة الذرة وفلسفة الذرية المنطقية عند بترتراند رسل.

الفصل السادس

السوفسطائيـــة

لاحظنا فى دراستنا السابقة للفكر اليونانى منذ طاليس أن فلاسفة اليونان كانوا يتجهون إلى دراسة الطبيعة وظواهرها محاولين تفسيرها تفسيراً معقولاً مفترضين دائماً أن هناك قانون يكمن وراء الظواهر، وينبث فى الوجود منظماً للكون بأسره، ولكن هذا التيار فى الفكر الطبيعى كان قد وصل إلى مداه فى المدرسة الطبيعية المتأخرة، فكان لابد للفكر أن يتريث ليراجع قضاياه وليمحص تلك المعارف الطبيعية التى أضافتها المدارس الفلسفية منذ عهد طاليس، وقد تم ذلك بالفعل، إذ ظهر تيار جديد فى الفكر عند اليونان وهو تحول كان يؤذن بظهور النزعة النقدية التى تزعمها السفسطائيون Sophists عن جدارة، فقد وجهوا النظر إلى الإنسان وإلى معرفته، بعد أن كان نظر الفلاسفة موجهاً إلى الموضوع الخارجى. على أن هذا الإتجاه الجديد لايرجع إلى عامل فكرى فحسب، بل يرجع إلى عدة عوامل سياسية وإجتماعية نشأت فى المجتمع اليونانى فى ذلك العهد، فقد كانت الديموقراطية الأثينية قد بلغت أزهى عصورها، وكان لابد للسياسى الديمقراطى من أن يتصف بالقدرة على الجدل والمناقشة، ومنازلة الخصوم والدفاع عن الآراء صحيحها وكاذبها، وأحس السفسطائيون أنهم أجدر الناس بتعليم هذه الصناعة، فتولوا مهمة تدريب الشباب على الجدل لإعدادهم للعمل السياسى، وذلك نظير أجور تختلف بحسب أصل المتعلم وثرائه[1]. ومن هنا كانت تعاليم المدرسة السوفسطانية عبارة عن ايديولوجيا بكل ماتحمل الكلمة من معانى، أيديولوجيا أثرت تأثيراً بالغاً على الشباب الأثينى، وكادت تؤدى بالمجتمع الأثينى كله، لولا ظهور سقراط، على ماسنرى فى موضع لاحق. وهاك فيما يلى موجز تعاليم السوفسطانية ممثلة فى أشهر رجالها : بروتاغوراس Protagoras، وجورجياس Gorgias.

---

1) أبو ريان، مرجع سابق، ص88.

1- بروتاغوراس 490 -420 ق.م:

إن معظم المعلومات عن بروتاغوراس مستمدة من محاورات أفلاطون، ومنها محاورة بروتاغوراس، التى رسمت صورة جديدة لبروتاغوراس ومواهبه وخاصة فى فن الجدل، الذى أعجب به سقراط[1].

ولد بروتاغوراس فى أبديرا، بلد ديموقريطس ولما بلغ سن الثلاثين أخذ يطوف فى أرجاء اليونان وصقلية واليونان الكبرى Magna Graecia يحاضر ويعلم. وكان بوتاغوراس أول من دعى سوفسطائياً، واستغل أول حصاد فكرى وإجتماعى وكان نجاحه المادى عظيماً جداً، وتردد على أثينا مراراً، حتى أصبح معروفاً فى تلك المدينة، ونال حظوة عند بركليس. وكانت قصة نجاحه المادى مؤسفة ومشؤومة، فقد حفزت كثيرين غيره على نهج مسلك يدر مثل ذلك المال، وقد ابتدأت هذه المهنة الجديدة بداية حسنة، ولاغرو أن تكون قد أخذت فى الإنحطاط من سيئ إلى أسوء، وأن يحرز الجدل والسفسطة سمعة شائنة. ومما سهل نجاح بروتاغوراس أن فلسفته كانت ضرباً من النسبية الهرقليطية، وهى فلسفة كثيراً مايقبل عليها الناس فى عصر من الضجر والتبرم الزائد بالحياة. يقول بوتاغوراس فى أحد كتبه التى تبحث عن الحقيقة: "أن الإنسان معيار كل شئ" إنه ليس هناك حقيقة مطلقة[2].

ويعنى ذلك أن الإنسان هو الذى يحكم على الأشياء الموجودة بأنها موجودة وعلى غير الموجود منها بأنه ليس موجوداً، وبذلك تصبح المعرفة بالنسبة لكل إنسان على حدة، فالمعرفة بالنسبة لى هى على ماتبدو لى،

---

1) E. Zeller, Outlines of History of Greek Philosophy, op.cit, P.81.

2) جورج سارتون، تاريخ العلم، 65/2.

وبالنسبة لك هى على ماتبدو لك، وبذلك تتعدد المعرفة فلا توجد حقيقة واحدة مطلقة يتفق عليها كل البشر، بل تصبح نسبية فردية متغيرة تختلف من فرد إلى آخر. وهذا يعنى أن بروتاغوراس، لايرى شيئاً إسمه الخطأ ولاأحد يناقض آخر. لأن الإنسان هو الحكم على أحساساته وعقائده، وإنه مادام لاتوجد حقيقة فكل إنسان يحكم بما يظن أنه الحقيقة[1].

إن عبارة بروتاغوراس "الإنسان مقياس الأشياء جميعاً مايوجد ومالا يوجد" والتى صدر بها كتابه "عن الحقيقة" تنقل مشكلة المعرفة الموضوع المدرك إلى الذات المدركة، ويبدو منها أنه قد جمع بين رأى هيرقليطس فى التغير المستمر والصيرورة، ورأى ديموقريطس فى أن الإحساس هو الأساس الأول للمعرفة، وإنتهى منهما إلى نتيجة مؤداها أن الإدراكات الحسية كلها صادقة. وقد فهم أفلاطون فلسفة بروتاغوراس على هذا النحو فقال أن بروتاغوراس يرى أن الأشياء بالنسبة إلى هى كما تبدو لى، وبالنسبة لك هى ماتبدو لك وأنا إنسان، وأنت إنسان[2].

وعلى ذلك يرى الدكتور محمد على أبو ريان[3]. أن بروتاغوراس أقوى شخصية أثرت فى المجتمع اليونانى، وأوحت بكثير من الآراء إلى طائفة من الشعراء ورجال الدولة على عهده، وكان له فيما يعرف تأثير واضح على ديموقريطس، ولكن ديموقريطس نفض عنه غبار هذا التأثير فجاء مذهبه الذرى مكملاً لفلسفة الطبيعيين. على أنه من الواضح أن تأثير بروتاغوراس كان على رجال الحكم والدهاء أكثر منه على المثقفين، ولذلك فإنه قد هز القاعدة الشعبية

1) حربى عباس، ملامح الفكر الفلسفى عند اليونان، م.س، ص234.

2) نفس المرجع، ص235.

3) تاريخ الفكر الفلسفى، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، ص102-103.

بعنف. لأنه هو القائل بأن القوانين والعادات والأخلاق نسبية، وأن معيار الصحة لهذه النظم والقوانين هو المجتمع الذى تطبق فيه، ولايمكن أن يطالب الأخلاقيون بمعيار مطلق للخير أو الشر، كذلك المنطقيون لايمكن أن يطالبوا بمعيار مطلق للصواب والخطأ، وأخيراً فإن الجماليين ليسوا على صواب فى زعمهم بأن لديهم معياراً للجمال والقبح، كذلك هؤلاء الذين يقيمون العدالة لايستطيعون أن يقولوا أن هناك أساساً مطلقاً للعدالة، فالعدالة كالأخلاق نسبية، فما هو عدل عند شعب يجوز أن يكون ظلماً عند شعب آخر، وكذلك فإن الدين ليس مطلقاً، ومعنى ذلك أنه ليس ثمت مصدر لأى دين من الأديان، وإنما هى نظم تعاقدية وضعها نفر من أذكياء البشر للسيطرة على الجماعة اخلاقياً وإجتماعياً وإقتصادياً، فالدين كاللغة والقانون والدولة كلها أمور تقوم على التعاقد. وفكرة التعاقد هذه سيثرها فى العصر الحديث جان جاك روسو مردداً بذلك آراء السفسطائيين فى أنه ليس ثمت غريزة فطرية فى مجتمع، بل أنه قد يتعاقد مع غيره من الأفراد لإقامة نظام إجتماعى معين، لأن حياة المجتمع تجلب للمشاركين فيها منافع أكثر من تلك التى تجلبها لهم الحياة الفردية.

2- جورجياس 483 -375 ق.م

بينما كان أول السوفسطائيين وأشهرهم من أبناء تراقيا، كان منافسه الأكبر جورجياس من أبناء صقلية. كان فى بادئ الأمر تلميذاً لأنباذوقليس. وقد تجول كثيراً مثل بروتاغوراس، وقضى عدة سنوات فى أثينا، وجمع مالاً كثيراً وأنفقه بسخاء. وكان فى سفسطته من نوع بروتاغوراس، أو أسوأ منه. وإذا استدنا إلى المقتطفات القليلة الباقية، وجدنا أنهما معاً كانا ميالين إلى الشك وإن كان بروتاغوراس أقرب إلى الفلسفة فى حين كان جورجياس مثلاً للسوفسطائى المغالى الضعيف الذكر، أى الرجل الذى يزعم أن ماهو محتمل خير مما هو حقيقى، وأن فى وسعه أن يجعل الأشياء التافهة جليلة، والعكس بالعكس، وهو المنطقى أو الخطيب الذى يهتم بالشكل أكثر من اهتمامه بالموضوع. وكانت لهجته فصيحة، وكان مولعاً بالألفاظ العربية والإستعارات النادرة[1]. ويبدو أن ذلك الأمر يرجع إلى أنه استمع إلى جدل زينون، هذا الجدل الذى جعله يتشكك فى مقولات العلم، ومقولات الوجود على الإطلاق، الأمر الذى دفعه إلى وضع كتاب بعنوان "اللاوجود أو الطبيعة" والذى ضمّنه ثلاث قضايا رئيسية[2]:

1- لايوجد شئ على الإطلاق

2- وحتى إذا وجد أى شئ فلا يمكن معرفته.

3- وحتى إذا عرف الشئ فلا يمكن إيصال هذه المعرفة إلى الآخرين لأنها معرفة نسبية، أو لأن اللغة وهى وسيلة إيصال هذه المعرفة ليست مطلقة إذ اللفظ الواحد يحتمل عدة معان، مما يجعل من السهل التلاعب بالألفاظ.

---

1) أنظر، جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثانى، ص66-67، وأيضاً:

E.Zeller, Outlines of History of Greek Philosophy, op. cit, P. 86.

2) أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، الفلسفة اليونانية، م.س، ص104.

ويرى أولف جيجن[1]. إن كتاب جورجياس "فى اللاوجود" وهو فريد فى بابه، لايعتبر فقط المؤلف الذى نعرفه أفضل معرفة بين مؤلفات السفسطائيين قاطبة (حيث بقى منه نصان طويلان)، بل أنه أيضاً يتيح لنا نظرة عميقة إلى طريقة وضع مشكلة المعرفة فى عصر السفسطائيين، وذلك رغم كل مايمتلئ به من ألوان المغالاة. ويمكن أن نترك جانباً القسم الأول من الكتاب الذى يبرهن على إنه "لايوجد شئ". أما القسم الثانى فهو يريد البرهنة على أنه حتى إذا كان هناك شئ موجود، فإنه لايمكن التفكير tdi. ذلك، أولاً: إنه إذا كان موضوع الفكر موجوداً، فلابد إنه يكون كل ما فكر فيه موجوداً ولكن هذا غير مقبول لأنه إذا تخيل المرء أن إنساناً يطير فإن ذلك لايعنى أن هذا يحدث بالفعل. إذن فموضوع الفكر غير موجود. ثانياً:حتى إن كان موضوع الفكر موجوداً، فإن هذا غير مقبول لأننا نفكر فى عروس البحر وفى الأفعى ذات المائة رأس وغير ذلك من الكائنات الخيالية والتى لاوجود لها على الإطلاق.

وهناك قسم ثالث فى كتاب جورجياس، يحاول البرهنة على أنه حتى إذا وجد شئ وأمكن أن يكون موضوعاً للفكر، فإنه لن يمكن نقل شئ عنه إلى البشر الآخرين. ويعتمد جورجياس للتدليل على هذه الفكرة: أن أدوات المعرفة المختلفة لا تستطيع أن تحكم على بعضها البعض، ولا أن تكمل بعضها البعض، ولا أن تكذب بعضها البعض. وهكذا فليس باستطاعة المرء أن يعبر بكلمة عما يشد، ولايدرك (يمسك) موضوعاً خارجياً يدخل فى مجال العين عن طريق كلمة، أو عن طريق صوت، وغير ذلك.

---

(1) المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية. ترجمة عزت قرنى، القاهرة 1976، ص368-369.

وهكذا اصطنع جورجياس الجدل الإيلى لكى يبرهن على نقيض القضايا التى نادى بها كل من بارمنيدس وزينون، وبين أنه من الممكن استخدام الجدل للبرهان على قضية ونقيضها فى وقت واحد، ومضى جورجياس بالشك حتى غايته القصوى، فأنكروجود أى مقياس للحقيقة لأنه فيما يقول سكتو امبريقوس: "لايمكن أن يوجد مقياس للحقيقة لشئ لاوجود له ولا يمكن معرفته ولايمكن نقله من شخص إلى آخر[1].

إذن كل شئ نسبى عند السوفسطانيون، والإنسان الفرد هو مقياس الحقيقة، فما يراه حقاً بالنسبة له، فهو حق بغض النظر عن الآخرين. وقد جعلت المدرسة السوفسطانية بجميع رجالها هذا المبدأ أساساً لها فى تعليم الشباب نظير أجور معينة، فعملوا على تعليم الشباب فن الجدل والحوار والمناقشة، وإثبات القضية ونقيضها فى آن واحد عن طريق التلاعب بالألفاظ. والقول بأن كل شئ نسبى عند السوفسطانيين ينطبق على كل مدارج الحياة، بما فيها العادات والأعراف والتقاليد والدين. وقد استطاع السوفسطائيين تعليم شباب أثينا وخاصة أبناء الأغنياء هذه المبادئ (الفاسدة). وللقارئ أن يتخيل حال مجتمع يؤمن بنسبية الدين، والعادات، والتقاليد، والأعراف، حيث كل فرد من أفراد يؤمن بما شاء ويفعل مايشاء.

ولقد مثل هذا الفكر السوفسطائى ايديولوجية خاصة آمن بها المجتمع الأثينى وأثرت فيه تأثيراً قوياً وكادت أن تفكك أوصال هذا المجتمع.

لقد ناقش السوفسطائيون لأول مرة فى تاريخ الفكر مسائل سياسية من الدرجة الأولى مثل : الجدل السياسى، العدالة والتقوى، السلطة الدينية

1) حربى عباس، الفلسفة القديمة، م.س، ص252.

الدنيويـة، الإنتخابات السياسية... إلخ، ولكنهم ناقشوا مثل هذه المسائل من زاوية لاأخلاقية تروم منفعتهم الشخصية بغض النظر عن الحقيقة. لذلك لم يحددوا المصطلحات، بل أعطوا المصطلح الواحد أكثر من معنى طبقاً للظروف والوقت وتحقيقاً لمصلحتهم ومنفعتهم، فبلبلوا الفكر والبسوه ثوب الغموض والإضطراب. وإلى السوفسطائيين تنسب نظرية "الحق الأقوى" التى أتى بها أحدهم وهو "كيكليس". وترى هذه النظرية أن الطبيعة تريد أن يتغلب القوى على الضعيف، وأن الإنسان الذى يتمتع بقوة طبيعية وذكاء خارق لابد أن يزدرى عدالة البشر التى تواضع عليه الناس، وأن يعيش كما يحب ويهوى مرتكزاً على قوته وجبروته. ويؤكد كليكليس أن الأخلاق والقوانين من صنع الضعفاء من الناس وهم أغلبية أفراد المجتمع وأن هؤلاء قد صنعوا القوانين، ووضعوا قواعد الأخلاق لكى يكبحوا جماح الأقوياء، ولكن مجريات الطبيعة تجعل الأقوياء يكتشفون خداع أغلبية أفراد المجتمع (الضعفاء)، فيحطمون القيود، ويجعلون من أنفسهم سادة على المجتمع، وهنا يسود القانون الطبيعى بين البشر، وتتحقق نظرية الحق للأقوى[1].

والواقع أن الحوادث التاريخية اسهمت فى إطلاق حرية السوفسطائيين وتحقيق نظريتهم، فكانت الحكومات التى قامت فى اليونان فى ذلك الوقت قصيرة العمر، ماتلبث إحداها أن تولد حتى تقضى عليه الأخرى وتحل محلها بالقوة. ولذلك فقد الحكم هيبته، وأخذ السوفسطائيون يسرفون فى أحكامهم السياسية، فلم يقتصروا على بيان أن القوانين ليست إلهية وحسب، بل اعتبروا القانون شيئاً مصطنعاً، وذهبوا إلى أنه يتقلب بتقلب الأهواء، وأنه لايختلف فى تغيره

---

1) راجع على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، 38-39.

وتبدله عن تغير وتبدل القوة العمياء، مما مهد السبيل لطغيان البطش والعنف دون وازع من دين أو ضمير أو حقيقة[1].

آمن وطبق المجتمع الأثينى هذه الأيديولوجيا السوفسطائية الفاسدة فترة من الزمان، شباب طائش يفعل مايحلو له وقوة سياسية حاكمة تحكم الضعفاء بالعنف والبطش، وشعب ضعيف لايملك من أمر نفسه شيئاً. وأى مجتمع يعيش مثل هذه الظروف لايستمر طويلاً، وبالفعل كادت الأيديولوجيا السوفسطائية أن تؤدى بحياة المجتمع الأثينى، لولا قيام سقراط ذلك المفكر العظيم بالثورة على السوفسطائيين وما خلفوه من آثار فى المجتمع الأثينى، على ماسنرى فى الصفحات القادمة.

1) نفس المرجع، ص40.

الفصل السابع

سقراط

إن شخصية سقراط Socrates كما تواترت إلينا إنما تعبر عن نهاية مرحلة وبداية مرحلة جديدة من مراحل تطور الفكر اليونانى. فقد عرفنا أن السفسطائيين قد آثاروا أزمة حول المعرفة نتيجة لقولهم بنسبتها ومن ثم باستحالتها، فشككوا الناس فى عقائدهم بحيث لم يكن ثمة مجال لاستمرار العلم أو المعرفة مادام الإنسان الفرد مقياس كل شئ. وما لبث المحافظون فى المجتمع الأثينى أن شعروا بخطورة هذه الدعوى على الدين والأخلاق والنظم القائمة، ثم على الفكر اليونانى أى على الفلسفة. فكان هذا الهجوم السفسطائى قد أيقظ الذهن اليونانى لكى يعود فيتناول معرفه جميعاً بالنقد والتحميص ويعيد بناءها على أساس منطقى سليم. وهذا هو الدور الذى كان على شخص سقراط أن يلعبه، حيث كان سقراط خصماً عنيداً للسفسطائيين وكذلك لتلاميذهم من الأثرياء والنبلاء، وكان يريد صادقاً أن يأخذ بيد الناس حتى يزيل عنهم غشاوة الجهل، ولذلك كان يتبع نفس إسلوب السفسطائيين ويجادل الناس فى الأسواق وعلى قارعة الطريق[1].

إذن نحن أمام شخصية مختلفة تمام الإختلاف عن أية شخصية ظهرت قبله، فهو غير عادى من خلال كونه عادياً، وذائع الصيت من خلال كونه أثينيا، ومتدين من خلال منهج الشك Method of Skepticism وحكيم من خلال تظاهره بالجهل، ومع ذلك نجد فى شخصيته وسلوكه وآرائه آية متناقضات. هو فى مجموعه كل متجانس، شخصيته دائماً شخصية مؤثرة Impsoing، بل أن المرء ليشعر لو أن فناناً عظيماً مثل أفلاطون أراد أن يشوهها لما أمكنه ذلك،

1) راجع محمد على أبو ريان، مرجع سابق، ص109-110.

كانت شخصيته شخصية فرضت نفسها على من خلفوه كما لم تفرضه شخصية أى فيلسوف غيره[1].

لقد كانت الفلسفة من قبل تُحسب حديث أمرئ واحد لنفسه "مونولوجيا" فتحولت على يد سقراط إلى حوار بين أثنين "ديالوج". وما نتوصل إلى معرفة الطبيعة الإنسانية إلا عن طريق الفكر الديالكتى الحوارى. ومن قبل ربما كان الناس يحسبون الحقيقة شيئاً جاهزاً معداً يستطيع أن يحوزه المفكر بمفرده، إذا وفر لذلك جهداً، ويستطيع من ثم أن ينقله ويوصله للآخرين. إلا أن سقراط أبى الأنقياد إلى هذه النظرية حتى ليقول أفلاطون فى الجمهورية: من المستحيل أن تغرس الحقيقة فى نفس الإنسان مثلما أنه من المستحيل أن تمنح الأكمة قدرة على الإبصار. فالحقيقة بطبيعتها وليدة التفكير الديالكتى ولذلك لايستطاع الحصول عليها إلا من خلال التعاون المستمر بين أفراد وذلك بتبادل السؤال والجواب، فهى ليست كالشئ التجريبى وإنما هى نتاج عمل إجتماعى. وهنا نجد الجواب الجديد غير المباشر لهذا السؤال: "ما الإنسان؟"، الإنسان هو المخلوق الدائم البحث عن نفسه، مخلوق عليه أن يتفحص ويتأمل أحوال وجوده فى كل لحظة من لحظات الوجود. وفى هذا التأمل، توجد القيمة الحقة للحياة الإنسانية[2].

وهكذا كانت رسالة سقراط الفلسفية بإزاء السفسطائيين كما صورها أرسطو هو القول "بالمعانى" أو "الماهيات" المعقولة هى الحقائق الثابتة، فى مقابل الإحساسات المتغيرة والحقائق النسبية، مع محاولة "تعريف" تلك

---

1) ريكس وورنر، فلاسفة الإغريق، ص62.

2) أرنست كاسيرر، فلسفة الحضارة الإنسانية، ص36.

الماهيات. ولقد بل جهداً كبيراً فى تعريف الماهيات كالفضيلة والخير والعدالة... والماهية أو تعريفهما كما يقول أرسطو برأيه فى العلم اليقينى وأساسه، إذ لا علم عند أرسطو إلا بالكلى وهو الماهية. ومن جهة أخرى كان سقراط يرى أن العلم بالحقائق أو الماهيات لايحصل بالتلقين أو يكتسب بالتعليم -لامكان إذن لمهنة تعليم السفسطائيين للنشء- وإنما يمكن فقط أن يستدرج العقل وأن ينبه إلى العلم بواسطة المحاورة والمجادلة لتوليد الحقائق منه. وأن تعرف نفسك بنفسك هو أن تولد تلك الحقائق من أعماق نفسك، ولذلك سمى سقراط طريقته "فن التوليد"[1].

والتوليد هو المرحلة الثانية من مراحل المنهج الذى اتبعه سقراط فى منازلة ومقارعة محدثية. ولأهمية هذا المنهج السقراطى، تاريخياً، وفكرياً، وايديولوجيا ينبغى علينا أن نعرض لمرحلة فيما يلى:

المنهج السقراطى:

يتألف هذا المنهج من مرحلتين أثنين هما[2]:

مرحلة التهكم، ومرحلة التوليد

أ) أما التهكم فمعناه أن يبدأ سقراط بتوجيه سؤال إلى محدثه، وهو فى العادة يختار محدثيه من بين أكبر أبطال ومشاهير أثينا فى موضوع الحديث، فإذا أراد أن يتكلم عن العدالة نراه يتجه إلى أكبر قضاة أثينا، وإذا أراد أن يناقش فى الدين والتقوى يختار أكبر أبطال كهنة اليونان، وإذا أراد أن يناقش فى الرياضة والفتوة يختار أكبر أبطال اليونان فى ألعاب القوى، ثم يبدأ فى

1) محمد ثابت الفندى، مع الفيلسوف، م.س، ص150.

2) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، الفلسفة اليونانية، ص121-124.

مناقشة الشخص المختار فى فنه. فيسأل "أوطيفرون" مثلاً عن معنى التقوى فى الدين قائلاً له:"يا أوطيفرون إنك رجل تدعو إلى التقوى وتشتهر بالصلاح بين الناس، فاذكر لى إذن معنى التقوى، وأرشدنى إلى الطريق الذى إذا سلكته أستطيع أن أصبح تقياً".

وفى هذه المرحلة نرى سقراط يتظاهر بالجهل والسذاجة، وذلك حيث يثير فى نفس مجادله الشعور بالزهو والخيلاء فيحس بأنه أعلى منزلة من سقراط وأقدر فى الرد عليه، ولكن شخصية سقراط الحقيقية تبدأ فى الظهور حينما يأخذ الخصم فى الإدلاء بآراء سقيمة غير متناسقة. وسرعان مايتناول سقراط -فى حرية لاذعة- مايعرضه الخصم من تعريفات للموضوع، حتى يشعر الخصم بأنه غير قادر على أن يستمر بعد ذلك فى المناقشة، فيكتفى بأن يتلقى من سقراط مايريد أن يلقيه إليه، وأن يقف منه موقف الطالب من أستاذه.

وهذه هى مرحلة التهكم، وهى بمثابة أداة عقلية لتنقية الجو الفكرى عند اليونان مما أذاعه السفسطائيون من شك وهدم للعقائد، وبذلك تعد هذه المرحلة الأولى خطوة كان لابد منها لتطهير النفوس، وكشف حجب السفسطة عن معدنها الثمين. وعندما ينتهى سقراط من تطهير نفس خصمه من المعارف المشوهة التى يلقاها فى المجتمع بالممارسة أو عن طريق تأثير أقرانه، يبدأ مرحلة جديدة وهى التوليد.

ب) وفى مرحلة التوليد نرى سقراط وهو يعيد بناء المعرفة على أسس جديدة، بعد أن طهر نفس محدثه عن الأوهام والآراء المزيفة. وقد قيل إن سقراط باستعماله لإسلوب التوليد، كان يمارس فكرياً الصناعة التى كانت تزاولها والدته، إذ إنه هو أيضاً كان يولد أفكار من نفوس محدثيه. ومعنى هذا أن

هذه الأفكار كانت موجودة فى فطرة الناس، أى أن الأطفال يولدون وفى نفوسهم العلم الفطرى. فالعلم عند سقراط، وكذلك عند أفلاطون أولى Apriori سابق على التجربة، ويقتصر أثر التعليم فى المدرسة أو الجدل فى السوق علىٰ إيقاظ النفس، فيذكرها بهذه المعارف الفطرية التى كانت موجودة فيها قبل ميلادها الأرضى، وكانت قد حصلت عليها من عالم المثل كما سيقول لنا أفلاطون فيما بعد. فالتعليم إذن ليس إلا تذكر. وأما أساليب الجدل المختلفة فهى التى تساعدنا على استرجاع المعانى، وهذا هو معنى توليد سقراط لأفكار محدثيه.... التوليد السقراطى. وبهذا يلتئم المنهج السقراطى: تهكم فتوليد.

لقد شكل المنهج السقراطى بمرحلتين، التهكم والتوليد ايديولوجيا خاصة أثرت على المجتمع الأثينى تأثيراً كبيراً، إذا استطاع صاحبه أن يطلع المجتمع على مايفعله السوفسطائيون من بلبلة فكرية، ولعب بعقول الشباب، ونادى سقراط بالفضيلة والمبادئ الأخلاقية السامية، وظل متمسكاً بهذه المبادئ، وضحى بحياته من أجلها، إذ فضل الحكم عليه بالإعدام على التخلى عن هذه المبادئ، وحتى لايقال أن الفيلسوف يهاب الموت.

وهنا تبدو القيمة الكبرى لسقراط، والتى تتمثل فى دفاعه الرائع عن العقل باعتباره المثل الأعلى، وفى تصوره الرفيع لما يتطلب العقل، والواقع أن محاورة الدفاع قد جعلت من سقراط الشهيد الأول للعقل، كما جعلت الأناجيل من السيد المسيح الشهيد الأول للإيمان[1].

---

1) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص190 نقلاً عن حربى عباس، مرجع سابق، ص287.

ويعطينا أفلاطون وصفاً تفصيلياً لموقف أستاذه سقراط فى محاورة الدفاع التى كتبها فى فترة الشباب، وهى عبارة عن تصوير صادق لشخصية سقراط الذى وقف يدافع عن نفسه أمام أثينا نتيجة لاتهامه بإفساد عقول الشباب وإنكاره للآلهة المدنية.

وتنقسم محاورة الدفاع[1]. إلى ثلاثة أقسام هى:

1- إبراز الإتهامات التى وجهت إلى سقراط وروده عليها.

2- خطاب قصير يطلب فيه تحقيق العقوبة.

3- عتاب رقيق.

أما شخصيات المحاورة فهم، سقراط، وقضاة أثينا، ومتهموا سقراط (انيتوس – مليتوس – ليقون).

وقف سقراط فى قاعة المحكمة واثقاً من نفسه يرد على الاتهامات التى وجهت اليه، وأولها: إفساد عقول الشباب. وقد ابتدأ دفاعه قائلاً: "لست أدرى أيها الآثينيون كيف أثر متهمى فى نفوسكم، أما أنا فقد أحسست لكلماتهم الخلابة أثراً قوياً أنسيت معه نفسى، بالرغم من إنهم لم يقولوا من الحق شيئاً، ولشدة ما دهشت إذ ساقوا فى غمر باطلهم نذيراً لكم أن تكونوا على حذر، فلا تخدعهم قوة فصاحتى، إنى إذا نبست ببنت شفة نهضت لكم دليلاً على وعى لسانى وأفتضح أمرهم، وإنهم بذلك عالمون، ولكنهم يمارون ولا يخجلون، أم تراهم يطلقون الفصاحة على قوة الحق؟..".

---

1) محاورة الدفاع، فى "محاورات أفلاطون" ترجمة زكى نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والنشر 1996.

وقدم سقراط الحجج والبراهين التى تنفى عنه تلك التهم. يقول سقراط:"فإذا سئلت: لماذا يصادف الناس من حوارك المتصل لذة ومتاعاً؟ أجبت أيها الأثينيون بالحقيقة التى أنبأتكم بها، وهى أنهم يستمتعون بشهادة أدعياء الحكمة فى امتحالهم، فلهم فى ذلك لذة، وذاك واجب أمرنى به الله، كما علمت يقيناً من الرسل والرؤى، وكل طريقة أخرى يمكن لإرادة القوة الإلهية أن تفصح بها عن نفسها لكائن من كان. أيها الأثينيون! ذلك حق، فإن كان إفتراء أهون أن تكذبوه، ولو كنت أفسد الشبان حقاً، وكنت قد أفسدت بعضهم فعلاً، لوجب أن يتصدى منهم للإنتقام أولئك الذين تقدمت بهم السن فأدركوا مانفث لهم فى نصحى من سؤ أيام الشباب، فإن لم يفعلوا ذلك بأنفسهم وجب أن ينهض ذوى قرباهم أو آباؤهم أو إخوانهم، أو من إلى هؤلاء، فيقتضى ما أنزلت بأبنائهم من سوءها، وإنى لأرى منهم فى المحكمة كثيراً، ها هو ذا أقريطون يعدلنى سناً، وهأنذا أرى ابنه كريتوبوليس، وذاك ليسانياس السفيطى أو أو أشين ألمحه بين الحضور، وذاك أنتيفون السفيسى أبو ابجينوس، وهؤلاء أخوة من التفرا حوالى". ثم انهال سقراط على "مليتوس" بسيل من الأسئلة حتى أربكه، وإنتهى إلى القول "..لذلك فأنا أنكر اننى قد سببت الأذى يوماً عن قصد لأى فرد فى هذا العالم".

أما التهمة الثانية التى وجهت إلى سقراط فهى "إنكار آلهة المدينة"، حيث إتهم "ميلتوس" سقراط بأنه كافر ملحد ينكر الآلهة، ونسب إليه قول "اناكسجوراس" بأن الشمس كتلة من الحجر، وأن القمر مصنوع من تراب، فرد سقراط على تلك التهمة أيضاً مستخدماً طريقته "التوليد" وانتهى إلى إظهار تناقض أقوال ميلتوس.

وعندما إنتهى سقراط من دفاعه قرر القضاة إعدامه، فيستأنف الحديث ويصرح بأنه لايدهش للقرار، بل يدهش لأنه صدر بأغلبية ضئيلة وتبعاً لقانون أثينا كان للمتهم أن يناقش العقوبة، ويحدد العقوبة التى يرتضيها، لذلك ألح عليه تلامذته بقبول الكفالة، فيتقدم أفلاطون وبعض تلامذته بكفالة فى الوقت الذى زاد فيه غضب القضاة عليه، فحكموا بإعدامه. وهنا يقول سقراط: "ولست لهذا غاضباً من المدعين، أوممن حكموا على فما نالتنى منهم إساءة ولو أن أحداً منهم لم يقصد إلى أن يعمل معى خيراً، وقد أعاتبهم لهذا عتاباً رقيقاً.. وإن لى عندهم لرجاء، فأنا التمس أيها الأصدقاء، إذا ماشاب أبنائى، أن تنزلوا بهم العقاب. وأحب أن تؤذهم كما آذيتكم، وذلك إن بدا منهم إهتمام بالثروة، أو بأى شئ أكثر مما يهتمون بالفضيلة، أو إذا هم ادعوا أنهم شئ، وكانوا على حقيقة الأمر لا شئ. إذن فأنحوا عليهم باللائحة كما فعلت معكم لإهمالهم ماينبغى أن يبذلوا فيه عنايتهم، ولظنهم أنهم شئ على حين أنهم فى الواقع لاشئ. فإذا فعلتم هذا، أكون قد نالنى ونال أبنائى العدل على أيديكم... لقد أزفت ساعة الرحيل، وسينصرف كل منا إلى سبيله، فأنا إلى الموت، وأنتم إلى الحياة، والله وحده عليم بأيهما خير!

وأعدم سقراط، ولكن بقيت قيمته الكبرى تتمثل فى دفاعه الرائع عن العقل باعتباره المثل الأعلى، فكان موته فداء لمبادئه التى شقت طريقها إلى جميع الناس، فأصبحت خالدة حتى الآن.

الفصل الثامن

أفلاطـــــــــون

يحتل مذهب أفلاطون منزلة الصدارة فى تاريخ الفكر الإنسانى فقد كان تأثيره واضح المعالم على مختلف التيارات الفلسفية فيما تلاه من عصور، وشغل المفكرون أنفسهم عدة قرون فى التعليق على إنتاجه الفكرى وشرح منهجه وآراءه سواء فى الفلسفة أو فى السياسة أو الأدب أو الأخلاق، ويرجع ذلك إلى خصوبة فكرة وعمق آراءه. فإلى جانب النزعة المنطقية الرياضية التى تميز بها أسلوب أفلاطون الفكرى نجد اتجاها إلى التصوف، وإلى ممارسة الحياة الروحية فى أعلى مراتبها.. وقد كان لهذه النزعة الروحية العميقة عند أفلاطون أثرها الكبير على المتصوفة فيما بعد سواء منهم المسيحيين أو المسلمين[1].

وثمت أمر هام كان له تأثيره الواضح على التجربة الأفلاطونية، فعلى الرغم مما كان يبدو من شدة تعطش أفلاطون للمعرفة وتحركه إلى المثل العليا لما دفع به فى طريق التأمل والعزلة والتقشف وسيطرة النفس على البدن، إلا أنه قد نشأ فى بيئة أرستقراطية غرست فى نفسه ميلاً إلى ممارسة السياسة والمساهمة فى شئون الحكم، فقد ظهر لديه اتجاه واضح إلى إيجاد نوع من التوازن والإنسجام بين النفس والجسد مما ييسر له سبل الإتصال بالحياه العامة ويحول بينه وبين الإغراق فى حياة التأمل الخالص، ومع هذا فإن الفكر الأفلاطونى لم يستطع التخلص من هذا الإتجاه المزدوج إلى النظر وإلى العمل، أو بمعنى آخر الإتجاه إلى التأمل الفلسفى والعلم السياسى معاً، فإذا كانت غاية التأمل الفلسفى عنده هى خلاص النفس وتطهيرها عن طريق ممارسة الحكمة. فإن غاية العمل السياسى فى نظره إنما تكون فى خلق الظروف الصالحة لتربية

1) راجع، محمد على أبو ريان، مرجع سابق، ص143.

المواطن اليونانى وذلك عن طريق إصلاح نظم المدينة اليونانية حتى تكفل لها السلامة فى الداخل والخارج[1].

ونحن هنا لانتطرق إلى مذهب أفلاطون بالإجمال، ولكن نركز على الجوانب الايديولوجية منه، وأعنى به الجانب السياسى.

إن المشكلة الحقيقية فى فلسفة أفلاطون فى واقع الأمر مشكلة، سياسية من الدرجة الأولى ولقد عالج أفلاطون موضوع السياسة فى كتابين من كتاباته، الأول هو محاورة الجمهورية، وفيها يبين كيف ينبغى للحاكم الفيلسوف أن يحكم بالعقل والعدل، وما هى شروط الدولة المثالية بالإضافة إلى الدساتير القائمة مزاياها ومساوئها أو عيوبها. إن الجمهورية بحث نظرى فى الأخلاق والسياسة والتربية والإجتماع وعلم النفس. أما الكتاب الثانى، فهو النواميس أو القوانين وفيه يقدم لنا أفلاطون وصفاً للحكومة الواقعية أقرب إلى حال الإنسان، أى أنه بحث علمى فى القوانين[2].

ويرى الدكتول بدوى[3]. أن أفلاطون شرح نظريته فى الدولة فى عدة محاورات أشهرها "السياسى" و"الجمهورى" ثم "النواميس". والمحاورتان الأولتان تتشابهان تقريباً فى النظرية العامة التى يقدمها أفلاطون عن المدينة الفاضلة، أما "النواميس" فتختلف أشد الإختلاف عن "الجمهورية والسياسى".

تبحث "الجمهورية" وكذلك "السياسية" فى الدولة المثالية أو المدينة الفاضلة وعلى ذلك تكون أفكار أفلاطون فيهما أقرب إلى اليوتوبيا منها إلى

---

1) نفس المرجع، ص145.

2) جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، نقلاً عن حربى عباس، مرجع سابق، ص416.

3) عبد الرحمن بدوى، أفلاطون، خلاصة الفكر الأوروبى، سلسلة الينابيع، ط3، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مكتبة النهضة العربية، 1954، ص218.

الايديولوجيا. لذا فإنا بحثنا هنا يقتصر على كتاب أو محاورة "القوانين" من حيث تعلقه بالفكر السياسى الأفلاطونى الواقعى.

1- تحليل محاورة القوانين[1]:

يرى أفلاطون أن هناك ثلاث مراتب للشرف: المرتبة الأولى هى مرتبة الألوهية. والثانية هى مرتبة النفس، والثالثة هى مرتبة الجسد.

ويذهب فى المرتبة الثانية إلى أن تكريم النفس شئ إلهى طيب. ومن يظن أنه يسمو بنفسه عن طريق الكلام والهدايا أو الخضوع، فهو لا يفعل شيئاً تجاه هذه النفس. كما أن الذى يغرق فى اللذات متحدياً تحذير المشرع، فهو لا يكرم نفسه، وإنما يدنسها بذلك بما يجلب لها من تعاسة. كما أن من يعتقد أنه من الخير أن نحيا بأى ثمن، فإن ذلك أيضاً مايلطخ النفس. وإذا فضل أحد الجمال واللياقة على الخير، فإن ذلك يكون أقصى تدنيس حقيقى للنفس، لأن ذلك يجعل الجسم أكرم وأشرف من النفس.

إنه ليس شئ مولود فوق هذه الأرض أكثر شرفاً من الجانب الإلهى وهى النفس ولذلك أعطى أفلاطون النفس المقام الثانى فى الشرف بعد الألوهية.

أما المقام الثالث:

فهو الشرف اللائق بالجسد وفيه يتحدث أفلاطون عن علاقة المرء بوالديه، وبنفسه وممتلكاته، وبمدينته، وبأصدقائه، وبأقاربه، وبالأجانب، وبالمواطنين.

---

1) محاورات أفلاطون، ترجمة زكى نجيب محمود، مصدر سابق.

وهو يرى أن الجسد الجدير بالتكريم ليس هو الجميل ولاالقوى، ولا الممتلئ صحة. ثم هو ليس بالشئ الذى يضاد ذلك، بل هو الجسد الذى هو وسط فى كل هذه النواحى. لأن النوعين يجلب الغرور والتغطرس على نفس الإنسان، بينما يجلب النوع الثانى اللذة الزائدة والخنوع. ومن هذه المقارنة يضع أفلاطون القواعد التالية:

أ- أن الإفراط فى هذه الأشياء يولد الضغائن والفتن العامة والخاصة وشتى أنواع النقائض والخضوع.

ب- دع الناس لايطمعون فى الثورة من أجل أبنائهم كى مايتركونهم فى رخاء ونعـ ، لأن ذلك ليس فى صالحهم الخاص، كما أنه ليس فى صالح الدولة أنه ينبغى أن يترك أطفالنا أغنياء لابالذهب، بل بالوقار والإحترام.

ج- فيما يتعلق بالمدينة ومواطنيها، فإن أفضل رجل، وأفضلهم هو ذلك الذى يضع الأعتقاد فى الإنتصار فى خدمة قوانين وطنه أى نصر أو فوز أوليمبى أو أى نصر آخر.

د- للأجنبى الحماية لأنه بغير أصدقاء أو أقارب، فله الحق الأكبر فى الرحمة الإنسانية والإلهية.

2- المعانى الخيرة:

من بينها الصدق الذى يحتل المكان الأول عند الآله، والرجل الصادق يكون أهلاً للثقة، لذلك يجب أن يبذل كل مايستطيع لكى يتخلق بهذه الصفة، وهذا الرجل وأعوانه سوف يؤدون إلى النهوض بالدولة.

3- بين حياة اللذات وحياة الآلام:

يرى أفلاطون إننا نرغب فى اللذات، ولانختار الألم، ولانرغب فيه، وقد نرغب فى حالة محايدة بين اللذات والألم كبديل للألم. ونرغب فى قليل من الألم مع مزيد من اللذة، ولانرغب فى لذة أقل مع مزيد من الألم.

وهناك أنواع من الحياة : حياة العفة، وحياة الحكمة، وحياة الشجاعة وحياة الصحة وهذه الحيوات أكثر لذة وسروراً من حياة الجبن وحياة الحماقة وحياة التهور، وحياة المرض. وباختصار فإن حياة الإستقامة البدنية والفكرية أكثر لذة من حياة الفساد والفجور.

4- أحسن المجتمعات "الشيوعية":

يرى أفلاطون أن المجتمع الأحسن الأول هو الذى يملك أفضل دستور ودليل قوانين وهو الذى يصدق عليه القول القديم (ملكية الأصدقاء هى فى الحقيقة ملكية عامة) وعندما تفلح نظم الجماعة فى جعل ممتلكاتها واحدة، فإنذلك سيكون علامة ودليلاً على أمتياز هذه النظم. وهذا لايترك مجالاً كبيراً لجمع الثروة وسيصبح الناس نتيجة له ليس فيهم من يحتاج، أو من بيده إجازة يجمع بها الثروة عن طريق أى مهنة خسيسة. فالإهتمام بالممتلكات يجب أن يأخذ بأحط مكان فى أعتبار الإنسان فى هذا المجتمع الشيوعى.

5- تأسيس المدينة:

يرى أفلاطون أنه يجب أن يلاحظ مؤسسة المدينة، قربها بقدر الأمكان من وسط الأرض، وعليه أن يقسم مدينته إلى أثنى عشر قسماً، ولكن عليه أولاً أن يقيم معبداً للآلهة وكبيرهم "زيوس" ويقيم حوله سوراً ويدعى هذا المعبد

بالقلعة التى سيخطط منها للأثنى عشرة قسماً من أقسام المدينة والأرض غير الخصبة أوسع. ويجب أن تقسم الأرض بعد ذلك إلى خمسة آلاف وأربعين حصة. ثم تقسم كل حصة إلى نصفين، وكل نصفين إلى نصفين آخرين، بحيث يكون هناك زوج قريب، وزوج بعيد، يؤلفان معاً الحصة الواحدة.

ويجب بالطبع أن يقسم المكان إلى أثنى عشر قسماً متساوية. وسيكون على المشرع ان يكد ويجتهد فى أن يعين أثنى عشر إلها، وأن يسمى كل قسم وفقاً للإله الذى يخصه ويقدسه، ويطلق على هذا القسم (قبيلة).

ويجب أن يكون لكل مواطن بيتان، بيت أقرب إلى وسط المدينة، وبيت أقرب إلى الحدود، وبهذا تتم عملية الإستعمار.

وتعيش المدينة فى شيوعية، وليس أدل على ذلك من تقرير المشرع: أنه ينبغى ألا يكون إناء أيا كان فى حوزة مواطن على حجم آخر غير الحجم المقنن.

وفى محاورة " القوانين" يضع أفلاطون تصوره ووجهة نظره لدولة الواقعية، وهى الدولة التى لايستطيع الأفراد تحقيقها فى الواقع وهو فى سبيل ذلك يطالعنا فى الكتاب الأول بمقارنة تشريعات المدن الثلاث أثينا وكريت وأسبراطة، ويتضح ذلك فى أول سؤال وجهة الأثينى إلى كل من لكينياس وميجاس: "إلى من يمكن أن ينسب فضل تنظيم قوانينكم أيها السادة؟ أترى ينسب إلى كل أم إلى بعض الناس؟.. وإلى أى غرض ترمى إليه قوانينكم.."[1].

وينتهى الكتاب الأول من المحاورة بالتساؤل:"هل الشجاعة صراع بين الخوف والألم؟ أم تشتمل أيضاً الصراع مع الشهوات واللذات... والإجابة هى أن

1) أفلاطون، محاورة القوانين. الكتاب الاول.

والتجارية، وهى فئة الجنود المحترفين الذين توكل إليهم عمليات الدفاع عن المجتمع.

وبناء على ذلك يرى أفلاطون أن المجتمع ينشأ على أساس العلاقات المشتركة بين أفراده، حيث يقتصر كل إنسان على مايجيده، وبذلك يتحد الفرد والمجتمع، ويصبحا كلاً واحداً[1].

ولقد مزج أفلاطون نظريته السياسية بأخلاقه وبفلسفته، وفيما يتعلق بنظرية الأخلاق نجده يقرر أن ثمة فضائل أربع هى على التوالى: الحكمة، الشجاعة، والعفة، والعدالة، وقد توصل أفلاطون إلى هذه الفضائل من نظره فى النفس الإنسانية، فهى تنقسم عنده إلى ثلاثة أجزاء هى: النفس العاقلة، والنفس الغضبية، والنفس الشهوانية، وأختص أفلاطون كل نفس من هذه النفوس الجزئية بفضيلة معينة، فالنفس الشهوانية هى أدنى النفوس، ولها فضيلة سلبية هى العفة وقوامها ضبط الشهوات، أما فضيلة النفس الغضبية فهى الشجاعة وقوامها أحتمال المكاره فى سبيل إدراك الخير، والحكمة هى فضيلة النفس العاقلة، ووظيفة الحكمة التمييز بين أنواع الخير لتحقيق أسماها. ولولا الحكمة لفازت النفس الشهوانية وطغت وتبعتها النفس الغضبية صاغرة لاتستطيع فعل الشئ[2].

ولما كان المجتمع عند أفلاطون يشبه الفرد، لذا نراه يطبق نظريته الأخلاقية على دولة المدينة، فالمجتمع أول الدولة مثلها مثل الفرد تتكون من ثلاث طبقات هى طبقة العمال وطبقة الجند وطبقة الحكام. ولكل منها فضيلتها.

---

1) Reinhard Bendix & Seymour Lipest, Class Status & power: A Reader in Social Stratification, The free Press Glencoe. Illinois, 1935, p. 7.

2) على عبد المعطى محمد، فلسفة السياسة بين الفكرين الإسلامى والغربى، دار المعرفة الجامعية، 1998، ص27-28.

فالأولى فضيلتها الإتقان، والثانية فضيلتها الشجاعة، والثالثة فضيلتها الحكمة. ومن التوفيق بين هذه الطبقات الثلاث تسود فضيلة العدالة التى هى غاية لكل حكومة صالحة[1].

ويذكر أفلاطون فى محاورة "السياسى" وفى "القوانين" أن هذه المجتمعات القديمة التى كانت تعمها الرفاهية، والتى نشأت فيما سماه بالعصر الذهبى، قد دمرتها الكوارث والحرائق والفيضانات. ولكن هذا العصر الذهبى قد ولى وأنقضى ولم تبقى منه سوى صور أربع فاسدة للنظام السياسى للمجتمع وكل واحد من هذه النظم يتأدى إلى نظام آخر فيها حسب ضرورة سيكولوجية واقتصادية. هذه النظم أو الحكومات هى على التعاقب: الديمقراطية والاوليجاركية وحكومة الطغيان[2].

ويرى أحد الباحثين[3]. أن تصنيف أفلاطون للمدن (المدن – الدول) من أهم تصنيفات أنواع الحكم فى تاريخ الفكر السياسى فقد صنف أنواع الحكم فى ست مجموعات هى:

1- المونارکی المستبد (حكم حاكم فرد).
2- المونارکی الدستورى.
3- الأوليجاركى (حكم الأغنياء).
4- الديمقراطى (حكم الكثرة).
5- الفوضوى.
6- الطغيان.

---

1) راجع. محمد احمد بيومى، تاريخ التفكير الإجتماعى، دار المعرفة الجامعية 1998، ص47.
2) محمد على أبو ريان، مرجع سابق، ص256-257.
3) إسماعيل على سعد، قضايا المجتمع والسياسة، دار المعرفة الجامعية 2000، ص158-159.

وقد تختلف إحدى هذه الصور عن الأخرى وقد تدور الدورة كاملة من النوع الأول وحتى الأخير، وتمثل "العدالة" المحور الذى دارت حوله أبحاث أفلاطون السياسية، فقد حاول معالجة النظريات السياسية المختلفة فى إطار فكرة "العدالة". وجوهر العدالة عنده هو "الفضيلة" التى تتضمن الخير الأسمى للدولة ولأفرادها على السواء. فالعدالة هى مجموعة "الفضائل" التى تنظم الحياة البشرية الخاصة والعامة. وأفلاطون يمنح العدالة معنى يتضمن إعطاء كل فرد "ماله" ويفضى ذلك إلى أن لكل فرد أن يعمل بحسب حالته كما هى، وأن يؤدى ماعليه بأمانة ووفق متطلبات الموقع الذى يشغله ويجب عليه أن يلزمه.

يقول أفلاطون: "إن إقرار العدالة هو الذى يكفل وحدة السعادة للفرد والمجتمع ولايتم هذا إلا فى ظل حكومة فاضلة"[1]. ولا يخفى علينا أن أى شعب فى العالم فى أى فترة زمنية ينشد تحقيق العدالة من قبل الحكم الذى يساير أموره. وتلك ايديولوجيا راقية نادى بها أفلاطون فى العصر اليونانى،وتصلح للتطبيق فى أى عصر وفى أى دولة.

1) أفلاطون، محاورة الجمهورية، المقالة الثامنة.

الفصل التاسع

أرســـــطـــو

أولاً: موجز حياته ومؤلفاته:

وند أرسطو سنة 384 ق.م فى أسطاغيرا، وهى مدينة يونانية تقع على بحر إيجا. وكان أبوه الذى يدعى "نيقوماخوس" على صلة بالملك "أمنتاس الثانى المقدونى" إذ كان يشغل لديه منصب طبيب البلاط. وكان من عادة قوم أرسطو أن يدرب الطفل لديهم منذ صباه على صناعة أبيه، فقد لقن أرسطو فى طفولته المبادئ العلمية والطبية منذ حاثة عهده بالعلم والتعليم. ولما بلغ سنه الثامنة عشر أرتحل إلى أثينا والتحق بالأكاديمية (مدرسة أفلاطون) ومكث بها زهاء عشرين عاماً حتى وفاته ومعلمهما الأكبر أفلاطون، وكان تأثير أفلاطون على عقلية أرسطو بعيد الأثر بحيث إنه ظل مدة طويلة واقعاً تحت تأثير آرائه حتى بعد وفاة أفلاطون، وذلك إلى أن تهيأ له أن يعود إلى إتجاهه الأصلى الذى سلكه منذ صباه، أى المحسوس والواقع التجريبى الملموس. وقد ظل أرسطو على علاقة طيبة بالأكاديمية حتى بعد أرتحاله عنها، إذ توجه أرسطو بصحبة زميله فى الأكاديمية "أكسينوقراط" إلى بلدة "أسوس" حيث أسس فرعاً للأكاديمية وقد ظل أرسطو يعلم فى هذا المكان زهاء ثلاثة سنوات، ثم أستعاده فيليب المقدونى إلى بلاطه لكى يشرف على تربية الإسكندر: ومنذ أن تولى الإسكندر الحكم فى مقدونيا بعد وفاة والده فيليب، ظل أرسطو ملازماً له إلى أن قام الإسكندر بحملته المشهورة على أسيا الصغرى. ويعد كتاب أرسطو فى "الملكية" هدية أرسطو إلى الإسكندر تلميذه بمناسبة تربعه على عرش مقدونيا[1].

1) راجع، محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، أرسطو والمدارس المتأخرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1999، ص12-14.

ثم عاد أرسطو إلى أثينا عام 225ق.م واستمر بها حيث أسس مدرسة فى الجزء الشرقى من المدينة فى مكان يعرف "باللوقيوم" وقد سميت المدرسة بالمدرسة المشائية،لأنها كانت نوعاً من المحراب وإما لان أفراد المدرسة كانوا يناقشون المسائل العلمية أثناء مشيهم جيئة وذهاباً. وعلى أى حال فقد تحولت هذه المدرسة إلى مؤسسة علمية ضخمة تملك مكتبة كبيرة ويشرف عليها عدد كبير من المعلمين، وكانت تلقى فيها محاضرات منتظمة. وقد ظل أرسطو فى هذه المدرسة يتابع تعليمه بين تلاميذه إلى ماقبل وفاته بفترة قصيرة. وقد أقام مدة طويلة. وتعاقب عليها زعماء كثيرون، ولكن حظها فى البقاء كان أقل من حظ الأكاديمية.

أما مؤلفات أرسطو، فتعتبر دائرة معارف تتناول العلوم البشرية التى عرفت حتى زمانه. ويمكن أن توزع مؤلفاته التى وصلت إلينا إلى أربع مجموعات[1]:

اولاً: المؤلفات المنطقية التى جمعت تحت أسم "الأورجانون" وأهمها "المقولات" و"التحليلات" و"المواضع الجدلية".

ثانياً: مؤلفات الفلسفة الطبيعية، وهى علم الطبيعة، وبه يتعلق كتاب "الكون والفساد" وكتاب "فى السماء" وكتاب "الآثار العلوية" وكتاب فى "النفس" ووجه رسائل اطلق عليها أسم "الطبيعيات الصغرى" والمؤلفات المخصصة للحيوان، وأهمها "تاريخ الحيوان" وبعض الكتب عن "أعضاء الحيوان".

---

1) شارل فرنر، الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار الكون، بيروت 1968، ص129.

ثالثاً: المؤلفات الميتافيزيقية، وهى تؤلف مجموعة من أربع عشرة كتاباً بعنوان "ميتافيزيقا".

رابعاً : مؤلفات الفلسفة العلمية، وأهمها: "علم الأخلاق إلى "نيقوماخوس" و"السياسة" و"الخطابة" و"فن الشعر".

وقد درج الفلاسفة العرب على دعوة أرسطو طاليس Aristotle (-384-322 ق.م) "المعلم الأول" أو "الحكيم" إقراراً منهم بمكانته البارزة بين قدماء الفلاسفة اليونان، الذين أخذو عنهم أهم بنود فلسفتهم فى العصور الوسطى. وعلى غرارهم إختصه الفلاسفة اللاتين فى تلك الحقبة أيضاً بأعظم الثناء، فدعوه "أمير الفلاسفة" أو الفيلسوف". ولم يخرج أحد عن هذا الإجماع حتى مطلع العصور الحديثة. فلقد لعب هذا الفيلسوف دوراً بناءً فى مضمار التأليف بين العناصر المتضاربة من تاريخ الفكر اليونانى القديم الذى إنتهى إليه وإلى معاصريه، ابتداء بطاليس، وإنتهاء بأفلاطون، وهو قد حفظ لنا فى هذا الباب أقدم سجل لأقوال أسلافه ومذاهبهم، يتسم بالتجرد والموضوعية وثقابة النظر. وكذلك وضع فى غضون ما لايزيد عن أثنتى عشرسنة، فى أعقاب إنفصاله عن أستاذه أفلاطون وتأسيسه مدرسته الخاصة، نظاماً فلسفياً وعلمياً متكاملاً، نظير له فى تاريخ البشرية، من حيث شموله وعمقه وتماسكه. وهذا هو الجانب الإبداعى من إنتاجه الفكرى الذى كان له أعظم الأثر فى تطور الفكر القديم والمتوسط والحديث[1].

فكان التبجيل الذى تمتع به أرسطو بعد وفاته أعظم بل وأكثر خلوداً من أى تبجيل تمتع به أحدى غيره من المفكرين قاطبة. كان تبجيلاً عظيماً جداً حتى أنه،

---

1) راجع، ماجد فخرى. أرسطو المعلم الأول، الطبعة الثانية، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت 1977، ص9-10.

بعد مضى قرون، غالباً ماكان يلجأ المفكرون إلى حكمه، فكأن مذهب أو فلسفة رسطو تمثل فى عمومها نوعاً من الأيديولوجيا المتداولة بين الأجيال المختلفة.

ومن هنا سوف يتركز بحثنا فى هذا الكتاب على الجانب الأخلاقى، والجانب السياسى، لما لهما من علاقة وثيقة بالواقع.

أولاً: الأخلاق الأرسطية:

تمتاز الأخلاق اليونانية بصفة عامة بأنها أخلاق سعادة لا أخلاق واجب، وذلك مهما تعددت صورها عند أفلاطون وأرسطو، ويهدف علم الأخلاق بصفة عامة إلى تبصير الإنسان بالطريق الصحيح لكى يحيا حياة فاضلة تعمل على تحقيق السعادة له وللآخرين. وفى سبيل ذلك يحاول علم الأخلاق وضع القواعد والمعايير الأخلاقية التى تساعد الإنسان فى الحكم على سلوكه فى محيط البيئة التى يعيش فيها.

وإذا كان سقراط قد اتجه فى محاولة جادة إلى بناء معاملات الناس على أساس علمى، وكان يرى أن الأخلاق والمعاملات لاتكون صحيحة إلا إذا كانت مبنية على العلم، ولهذا كان يرى أن الفضيلة هى العلم، والرذيلة هى الجهل، وإذا كان أفلاطون رأى أنه من واجب الإنسان، لكى يحيا حياة فاضلة أن يتسامى فوق مطالب الجسد ونوازع الشهوة، فإن أرسطو قد اتجه بالأخلاق وجهة علمية بحتة.

فالأخلاق عند أرسطو علم وهي جزء من العلم السياسى، ولا يقدح هذا فى قيمة الأخلاق إذ أن الدولة أقدر على تحقيق الخير والأخلاق الفاضلة للأفراد مادامت الغاية واحدة عند الدولة وعند الأفراد[1].

يبدأ أرسطو كتابه "الأخلاق" بقوله: "إن كل صناعة، وكل مذهب، وكذلك كل فعل واختيار، إنما نتشوق به خيراً ما، وقد يظهر أن بين الغاية المقصودة اختلافاً، وذلك أن منها ماهى الأفعال أنفسها، ومنها ما هى المفعولات الحادثة عن تلك الأفعال. وإذا كانت الأفعال والصناعات والعلوم كثيرة، صارت الغاية كثيرة، فغاية صناعة الطب: الصحة، وغاية صناعة عمل السفن: السفينة، وغاية تدبير الحرب: الغلبة، وغاية تدبير المنزل الثروة.. وإذا كان لأفعالنا غاية نرجوها لذاتها، بينما نرجو الأخرى بسببها... فمن الواضح أن تلك الغاية لايمكن أن تكون سوى الخير، الخير الأسمى للإنسان.

لكن ماذا يعنى الخير الأسمى عند أرسطو، وما هى الوسائل التى يوجد فيها؟

من المذاهب التى أجمعت عليها العامة والخاصة فى الخير الأسمى، أو الغاية القصوى، أن هذا الخير هو السعادة وأصحاب هذا المذهب لايفصلون بين حياة الفضيلة والسعادة، فكأن الفاضل والسعيد عندهم سواء. ولكن هؤلاء يختلفون فى ماهية السعادة، فالعامة تزعم أن السعادة عبارة عن اللذة أوالثروة أوالجاه، بينما يزعم بعض الخاصة "كأفلاطون وأصحابه" أن جميع هذه الأشياء ليست خيراً بذاتها، بل هى تستمد خيراتها من مبدأ أسمى للخير قائم بذاته، وهو

---

1) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، أرسطو والمدارس المتأخرة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية 2003، ص211.

أساس كل خير آخر. وفى الفصل بين العامة والخاصة فى هذه النقطة ينبغى أن نشير إلى أن البحث عن الخير الأسمى يجب أن ينطلق مما هو بين لدينا، لا مما هو بين ذاته. لأن الثانى أبعد عن متناول مداركنا البشرية، لقربه إلى التجريد. خلافاً للأولى. لذلك كان الوقوف على طبيعة الفضائل الخلقية أيسر لمن نشأ على حياة الفضيلة وتحلى بالخصال الحميدة، ممن لايتحلى بهذه الخصال. وعلى ذلك فإن نقطة الإنطلاق فى المباحث الخلقية عند أرسطو تتمثل فى حياة الفضيلة، كما تتحلى فى سيرة الرجل الفاضل، لاالمبادئ النظرية المجردة، فالرجل الفاضل عنده هو مقياس الفضيلة وليس العكس[1].

فالغاية الأخلاقية إذن تتمثل فى السعادة، وتتوقف هذه السعادة على ممارسة النفس للفضيلة. يقول أرسطو[2]: وقد يظهر أن جميع الأشياء المطلوبة فى السعادة هى موجودة للسعيد، فإن قوماً رأوا أن السعادة فضيلة، وقوماً رأوا أنها فهم، وقوماً رأوا أنها حكمة، وغيرهم رأوا أنها جميع هذه الأشياء، أو بعضها: إما مع لذة، وإما معارة من اللذة، وقوم أخرون ضموا إليها، مع هذه الأشياء الإقبال. وبعض هذه الأشياء قد يقول به خلق من القدماء، وبعضها يقول به قليل من المشهورين من الناس. ولم يخطئ به أحد منهم فى جميع ماأعتقده من ذلك، لكنهم أصابوا إما فى شئ واحد مما قالوه، وإما فى أكثره. فمن قال منهم إن السعادة هى الفضيلة، ومن قال أنها فضيلة ما: فقولهم متفق. فإن الفعل الذى يكون على ما توجبه الفضيلة هو الفضيلة.

---

1) راجع، ماجد فخرى، أرسطو، ص107- 108.

2) أرسطو طاليس، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة اسحق بن حنين، ترجمة عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الكويت، ص82.

أما النوع الأفضل عند أرسطو فهى كما يقول[1]: الفضائل منها ما هى فكرية، ومنها ماهى خلقية. فالحكمة والفهم والعقل فكرية. والحرية والعفة خلقية. فإنها إذا وصفنا خلق الإنسان لم نقل إنه حكيم أو فهم، لكنا نقول إنه حليم أو عنيف. وقد يمد الحكيم بالهيئة التى له، وما كان من الصفات ممدوحاً سميناه فضائل.

وعلى هذا النحو قام أرسطو بتكوين مفهوم للفضيلة راعى فيه الفروق الدقيقة وأقامه على أساس نفسى. ففى الإنسان قسم عاقل وقسم آخر غير عاقل، وفى كل منهما هناك أيضاً قسمان. فالقسم العاقل ينقسم إلى العقل التأملى (وهو أعلى مافى الإنسان وعماد الحياة الكاملة) وإلى العقل المخطط الآمر، أى العقل العملى. ويحدد لنا أرسطو مذهبه فى الفضيلة عندما يؤكد أن الأشياء التى نجنى منها الخير قد تضرنا حين نستعملها بإفراط أو تفريط. فالغذاء المفرط، والغذاء غير الكافى يمنعنا الصحة على السواء. أما الغذاء المعتدل فإنه يعطى الصحة وينميها. وهكذا يتحدد موقف أرسطو فيما يسمى بالوسط الذهبى، فكل فضيلة وسط بين طرفين كلاهما رذيلة فالشجاعة وسط بين التهور والجبن. إلا أنه ينبغى أن نحترس عند أرسطو، من الظن أن لجميع الأفعال والإنفعالات أوساطاً، لأن منها بالفعل ما لا وسط له: كالغيظ والقتل والزنى، والسرقة.. إلخ التى هى بمثابة شرور محضة. إلا أن المشكلة التى يشير إليها أرسطو هنا ليست مشكلة حقيقية. إذ من الواضح، بناء على مقولاته، إن صفة الخير والشر لاتسند إلى نتيجة الفعل، بحيث تكون هذه النتيجة، بحد ذاتها، خيراً وشراً، بل إلى الفاعل من حيث هو مدرك لصفة الفعل تلك ومختار له طوعاً، وعندها بيت للفعل درجات من

1) أرسطوطاليس، الأخلاق إلى نيقوماخوس، م.س، ص89.

الخيرية والشرية، ويكون لهذه الدرجات وسط طبيعى. فيكون الذميم عبارة عن أحد طرفين وسطهما القتل المشروع، والغيظ عبارة عن أحد طرفين وسطهما الغضب للإساءة، والزنى أحد طرفين، وسطهما النكاح بالحلال، وهكذا. فالأخلاق كعلم يستمد من الخبرات والتجارب العملية أى من السلوك الواقعى للإنسان.

يتضح من كل ماسبق أن أرسطو قد أتجه فى الأخلاق اتجاهاً واقعياً عكس إتجاه أساتذة أفلاطون المثالى، حتى قيل أن أرسطو نزل بالفلسفة من السماء إلى الأرض. وما دامت الأخلاق الأرسطية ترتبط بالواقع، وبالإنسان الذى يعيشه، فإنها قد شكلت نوعاً من الايديولوجيا الأخلاقية التى عمل، وما زال يعمل بها من طبق، ويطبق مبادئ أرسطو الأخلاقية فى سلوكه اليومى.

ثانياً- السياسة:

يفتتح أرسطو كتابه "السياسات" بقوله: كل دولة هى بالبديهية إجتماع، وكل إجتماع لايتألف إلا لخير مادام الناس لايعلمون أبداً شيئاً إلا وهم يقصدون إلى مايظهر لهم أنه خير من نوع ما، وأن أهم الخيرات كلها يجب أن يكون موضوع أهم إجتماعات، وهذا هو الذى يسمى الدولة[1].

إذا كان أفلاطون قد رد قيام المجتمع إلى الضرورة الأقتصادية، فإن أرسطو يعزو ذلك إلى النزعة الطبيعية الكامنة فى الإنسان لمشاركة إخوانه، فالإنسان يحتاج إلى غيره من البشر لكى يبلغ بالتعاون معهم غاياته العملية فى الحياة، ولا يبلغه هذه الغايات إلا "الدولة"[2]. فالطبيعة فرضت على الإنسان أن يكون مدنياً، فالإنسان حيوان مدنى والدولة خلق طبيعى. ولقد كان الإجتماع

---

1) Aristotle, The politics, Translated by Tsinclair, Penguin book 1976, P. 23.

2) أرسطوطاليس، السياسات، ترجمة الأب أوغسطنطيس برباره، بيروت 1997، ص8.

الأول فى التاريخ هو "الأسرة" الممثلة فى الأب رأس البيت والمشرف على شئونه، والمرأة التى يقتصر عملها على تربية الأولاد والعناية بالمنزل. فالأسرة هى الوحدة الإجتماعية أو الذرة التى لاتقبل القسمة والتى تكون مع ذرات أخرى الجسم الإجتماعى: على عكس فلسفة أفلاطون الإجتماعية التى تقوم على هدم الزواج والقضاء على الأسرة[1].

وقبل أن نتطرق إلى ماهية الدولة عند أرسطو، ينبغى أن نشير إلى أن أرسطو ربط أيضاً السياسة بالأخلاق، فلقد ذهب فى كتابه "الأخلاق النيقوماخية" إلى أن "من المحقق للدولة أن الخير متماثل بالنسبة إلى الفرد وبالنسبة للدولة على أن يظهر أن تحصيل خير الدولة وضمانه هو شئ أعظم وأتم، إن الخير خليق بأن يحب حتى ولو كان كائن واحد، ولكنه مع ذلك أجمل وأقدس متى كان ينطبق على الدولة بأسرها أو متى كان ينطبق على أمه بأسرها، ومتى كان ينطبق على ممالك بتمامها. ونستنتج من هذا أن السياسة عند أرسطو ماهى إلا الجانب الإجتماعى لأخلاق موسعة، بل إنها تشمل العلوم العملية جميعاً من الأخلاق بالمعنى الدقيق إلى الوطن والدولة والحكومة وما يتصل بذلك من أمور التربية والتوجيه والأقتصاد، وعلى ذلك نستطيع أن نقرر بأن العلوم كلها تخدم السياسة العلم الرئيس[2].

ويرى أرسطو أن الدولة نشأت عن إئتلاف قرى كثيرة، وتنطوى على عناصر الإكتفاء الذاتى لأنها تألفت عن رغبة فى العيش. فالدولة إذن طبيعية لأن الجماعات التى كونتها طبيعية، والدولة غاية تلك الجماعات.

---

1) أرسطوطاليس، الأخلاق إلى نيقوماخوس، م.س، ص83.

2) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 2000، ص58.

ولقد انصب معظم إهتمام أرسطو فى الجانب السياسى من كتاباته على تحليل دساتير المدن اليونانية، فضلاً عن محاولته الجادة فى تصنيف هذه الدساتير وتحليل الأنساق السياسية الذى يماثل فى أكثر من جزء منه التفكير المألوف لدارسى السياسة اليوم. وبالرغم من اختلاف أرسطو مع أفلاطون فى وجهات نظر متعددة، إلا أننا نراه يتخذ التصنيف السداسى للدساتير والذى كان أفلاطون قد أخذ به من قبل. ولكن أرسطو برغم تتلمذه على أفلاطون إلا أنه لم يعتمد على المبادئ الخيالية التى اعتمد عليها أفلاطون فى ربط القديم بالحديث عن طريق دراسته للواقع مما دعى أفلاطون إلى تسمية أرسطو بالفيلسوف الواقعى.

ويرى أرسطو أن الدساتير التى تحدد أشكال الحكومات تنحصر فى ستة أنواع، ثلاثة منها صالحة أو صحيحة، تطلب فيها المصلحة العامة، وثلاثة أشكال فاسدة تطلب فيها مصلحة فئة دون فئة.

نظام الحكم الصحيح	نظام الحكم الفاسد	عدد الرؤساء
الملكية	الاستبدادية	رئيس واحد
الارستقراطية	الأوليجاكية (حكم القلة الغنية أو القوية)	بضعة رؤساء
الحكم الدستورى	الديمقراطية (حكم الشعب أو الغوغاء)	الجمهور[1]

ولم يتبع أرسطو طريقة أفلاطون فى التزامه دستوراً بعينه للمدينة، بحيث يصبح ماعداه فاسداً، بل إن أرسطو على العكس من ذلك يرى أن النظام الدستورى لايمكن أن يوضع بصورة عامة مطلقة بحيث ينطبق على سائر المدن

---

1) ماجد فخرى، أرسطو، م س، ص132.

والدولة بدون تمييز، ذلك أن لكل مدينة ظروفها ومطالبها الخاصة بها، فما يصلح لمدينة قد لايصلح لأخرى، تبعاً للغاية التى تستهدفها الدولة لتحقيق الخير المشترك لأفرادها، وليس لمصلحة الحكام فحسب، ومن ثم فإن مصلحة أى دستور إنما تتحدد بحسب مايحققه من خير للمجتمع.

وقد عالج أرسطو مشكلة السيادة فى الدولة كواقع محسوس، فأشار إلى نظرة الديموقراطيين والمستبدين على السواء إليها، فقال إنها السلطة العليا التى بامتلاكها يصبح الحاكم صاحب القوة الآمرة، أى السيادة، وتصبح قراراته تبعاً لذلك قرارات عادلة واجبة التنفيذ. وقد أدى به تقديره للسلطة ذات السيادة فى الدولة أن جعلها نقطة التمييز بين أنواع الدساتير. فلو نظرنا إلى مجتمع ديموقراطى وآخر أوليجاركى، لاحظنا اختلافاً بين دستوريهما، فالشعب فى الدولة الديمقراطية هو صاحب السيادة، والإقليمية فى الأوليجاركية هى صاحبتها. وهكذا نرى أن الدساتير تتنوع بتنوع الهيئات صاحبة السيادة. ولقد دافع أرسطو عن إسناد السلطة السياسية إلى الكثرة فهم جديرون بها، وذلك أن رأى الجماعة خير من الفرد. فقد كون كل واحد منهم لو أخذ على حدة ذا صفة ممتازة ومن نوع جيد ولكنهم كهيئة مجتمعة قد يفوقون الأقلية المختارة فى صفاتها وامتيازها رغم نقصانهم كأفراد من هذه الناحية[1].

وعن الثورة وحق الشعوب فيها يرى، أرسطو أن كل المذاهب السياسية أياً كان أختلافها تعترف بحقوق الأفراد فى المساواة إلا أنه عند التطبيق نجدها تحيد عن هذه المساواة فالديموجاجية تتحدث دائماً عن مساواة مطلقة وعامة بين جميع الأفراد على تفاوتهم واختلافهم وهذا أمر غير قابل للتطبيق، كما أن

---

1) راجع، محمد عبد المعز نصر، فى النظريات والنظم السياسية، مرجع سابق، ص53-54.

الأوليجاركية تتحدث عن المساواة لاتلبث أن تذوب عندما تفرق الأوليجاركية بين ماهو غنى وبين ماهو فقير. وعلى هذا تتصور الأوليجاركية أنها فوق المساواة العامة وفيها يشعر الناس أن هذه المساواة غير قائمة وحينئذ تحدث الثورة. فالمساواة هى السبب الحقيقى والأول للثورات، ولما كانت اللامساواة هذه متحققة أكثر فى الأوليجاركية. فإن الديمقراطية تكون أشد أستقراراً أو أقل عرضة للانقلابات من الأوليجاركية. ويرى أرسطو أن الثورة على الأوليجاركية يمكن أن تتولد من عنصرين: أولاً من الأقلية التى تثور على نفسها. وثانياً من الأقلية التى تثور على الشعب، وهذا لايمكن وقوعه فى الديمقراطية حيث أنها لاتقبل إلا الأقلية الأوليجاركية، كما أن الشعب لايثور على نفسه[1].

نستنتج من كل ماسبق أن فلسفة أرسطو بعامة والسياسة بخاصة ممثلة للحياة اليونانية أصدق تمثيل.

وعلى ذلك يعد أرسطو فيلسوفاً واقعياً ومن أكبر قادة الفكر حيث أن فلسفته سيطرت على العقل فى العصور الوسطى المسيحية والإسلامية وحتى العصر الحديث، ولهذا ليس بمستغرب أن يلقب أرسطو "بالمعلم الأول".

---

1) راجع، على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، م.س، ص75-76.

الفصل العاشر

أفلوطيـــن

مع أن أفـلوطين قد عاش فترة من أكثر فترات الإمبراطوريـة الرومانيـة اضطراباً، إلا أن فلسفته لم ترتبط بأى من الموضوعات الإجتماعيـة والسياسية، بل وحتى الأخلاقية التى سادت فى هذا العصر. وذلك فيما عدا طابعها الأخروى، والذى كان يشكل لوناً من رد الفعل السلبى على الظروف القائمة. فقد كان الهرب من العالم مظهراً عاماً لثقافة القرن الذى كان يعيش فيه أفلوطين[1].

ولد أفلـوطين سنـة 204 أو205 بعد الميلاد فـى بلدة ليقوبـوليس (أسيوط حالياً)، وبها تعلم القراءة والكتابة والحساب. وقد ظل فى هذه البلدة متعلماً حتى سن العشرين. ولمـا بلـغ الثامنـة والعشرين رحل منهـا إلى الإسكندرية، وتتلمذ علـى أسـاتذتها. وقد قدمـه أحد أصدقائه إلـى "أمونيـوس سكاس". ولـم يكتـب أمونيـوس هـذا شيئاً، حيث كـان مضمون تعاليمـه غيـر معروفـة تمامـاً. ولكـن أفلـوطين تحمـس لـه، وصـار تلميـذاً لـه[2]. ومـا أن إنتهـى أفلـوطين مـن سـماع أمونيوس سكاس حتى صاح قائلاً: "هذا هو الرجل الذى كنت أطلبـه، أو أبحث عنه"[3].

وعلـى ذلك فقد لازمـه أفلـوطين حتـى تعلم منـه الفلسفة اليونـانيـة، وأكمل معرفتهـا، وذلك علـى مدار أحد عشر عامـاً. وبعد ذلك بدأ فـى مشروع محاولـة تقصى فلسفة الشرق للتعرف علـى الأفكـار الهنديـة والفارسية، بـأن رافق حملـه قـام بهـا الإمبراطـور اليونـانى جورديـان إلـى بـلاد فـارس بقيـادة سـابور، ولكـن الحملة منيت بالهزيمـة، وأغتيل الإمبراطور، ففر أفلـوطين إلـى أنطاكيـة، ومنهـا إلى روما عام 244.

1) ريكس وورنر، فلاسفة الإغريق، م.س، ص277.

2) نفس المرجع، ص276.

3) أبو ريان، حربى عباس، مرجع سابق، ص269.

وفى روما أسس أفلوطين مدرسة أنضم إليها الكثيرون من مختلف الشعوب والمهن، وقيل أن الإمبراطور جاليان، والأمبراطورة سالونين كانا من بين تلامذته[1]. فلقد تميزت هذه المدرسة باجتماع صفوة المثقفين، فكان منهم الأطباء والشعراء والشيوخ يناقشون ثمرات الثقافة الرومانية فى العلم والفلسفة والأدب. هذا بالإضافة إلى ماكانت تتميز به من طابع روحى تطهيرى عميق، الأمر الذى جعل منها محفلاً دينياً وثنياً معارضاً للدين المسيحى الجديد، ويقدم لأتباعه ديناً فلسفياً تحل أقانيمه الثلاثة: الواحد، والعقل، والنفس محل الثالوث المقدس المسيحى: الأب، والأبن، والروح القدس، وذلك رغبة منه فى إستمرار إجتذاب المثقفين بعيداً عن المسيحية بما يقدمه من غذاء عقلى وروحى صوفى متناسقين[2].

ومن هنا يتضح هدف أفلوطين من هذه المدرسة، وهو: أن تكون نبراساً يهدى النفوس إلى التقوى والصلاح. وليس أدل على ذلك من إنه كان يصرف تلاميذه ويحثهم على حياة الزهد والتقشف التى توصل إلى شفاء النفس، وذلك بالتجرد من جميع العلائق والشهوات[3]، وهذه الحياة إن دلت على شئ، فإنها تدل على أن صاحبها كما قال القفطى[4]: حكيماً. أوكما وصفه الشهرستانى بالشيخ اليونانى[5]. وهذا ماجعله مقرباً من العلماء، فكان الإمبراطور جاليان يقدره أعظم تقدير، حتى قيل إنه اعتزم أن يقطعه منطقة كمبانيا الإيطالية لكى يقيم عليها مدينة فاضلة على غرار مدينة أفلاطون التى رسمها فى الجمهورية.

---

1) جميع، معجم إعلام الفكر الإنسانى، تصدير إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1984، ص50.
2) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، أرسطو، م.س، ص326.
3) أحمد أمين، و زكى نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب 1930، ص320.
4) القفطى، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مطبعة السعادة، 1326هـ ص170.
5) الشهرستانى، الملل والنحل، جـ2، تخريج فتح الله بدران، ط الثانية (د.ت)، ص152.

إلا أن هذه المدينة لم تقم، لأن حاشية القيصر قد أفهموه أن أفلوطين يريد أن يحقق المدينة الأفلوطنية المثالية، تلك التى لم تحقق منذ ستة قرون[1].

ولقد عهد إليه نفر غير قليل من علية القوم بمهمة تربية أولادهم، وهذا يرجع إلى ماعُرفَ عنه وتميز به من سمو الأخلاق، ونفوذ البصيرة، والعفة، والزهد، والتقشف من أجل تطهير الروح من أدران البدن. ولقد عاش أفلوطين فترة طويلة مع المرض إنتهت بوفاته عام 269 أو270 فى مدينة كمبانيا.

وتقوم فلسفة أفلوطين على أساس أن الغاية من الفلسفة بعامة هى الإرشاد إلى الطريق الذى يصل بالإنسان إلى ذاته فى الوحدة الإلهية، وذلك عن طريق التجربة الروحية القائمة على الوجد. وهذا هو الجانب الذاتى من هذه فلسفته.

أما الجانب الموضوعى فإنه يتمثل فى إنكار كل قيمة للعالم الخارجى، على إعتبار أن كل ماهو متناه، وكل ماهو موجود فيما عدا الله، فهو إلى زوال، وبالتالى لاقيمة له، ولاداعى حتى إلى العناية به أو إثبات بطلانه. ولهذا فإن أفلوطين[2]. لايهتم بنظرية المعرفة، بل يفترض الموقف الشكى، فينكر أى قيمة للمعرفة الفطرية أو العقلية، وإنما القيمة الحقة فى التجربة الصوفية ذات الكشف والذوق. ولما كان محور هذه الفلسفة هو الله، أوالعالم المعقول، ومن العالم المعقول ينتقل الإنسان إلى العالم المحسوس أوالأرضى، ثم يرتفع ثانياً من هذا العالم إلى العالم المعقول أو الوحدة الأولى، لهذا فإن فلسفة أفلوطين إنما تنقسم فى الواقع إلى ثلاثة أقسام رئيسة:

---

1) أبو ريان، وحربى عباس، دراسات فى فلسفة العصور الوسطى، م.س، ص271.

2) عبد الرحمن بدوى، خريف الفكر اليونانى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ط الخامسة، 1979، ص122.

الأول: العالم المعقول، والثانى: عالم المحسوسات، والثالث: العود من عالم المحسوسات إلى العالم المعقول.

وتشكل هذه الأقسام الثلاثة مجتمعة مذهب أفلوطين الفلسفى والذى يدور حول مسيرة النفس فى هبوطها إلى العالم الأرضى، ثم صعودها إلى العالم العلوى، متخذة فى رحلتها هذه معالم طريقين أحدهما هابط تدريجياً من الواحد إلى العقل الكلى إلى النفس بأنواعها المختلفة حتى أدنى الحقائق ثبوتاً، وهى الأجسام المحسوسة. وفى هذه الحركة الهابطة تتم عملية الفيض أو الصدور.

أما الطريق الثانى فهو صاعد يصف النفس فى أرتفاعها إلى الخير المطلق أوالواحد، واتحادها به. وهذا مايسمى بتجربة الاتصال أوالجذب الصوفى. وفى هذه الحركة الصاعدة تنطلق النفس من الكثرة إلى الاتحاد التام بالواحد أو الله. فهذا الطريق طريق صوفى[1].

وهذه الحركة تعتمد على طهارة النفس وتصفيتها من الأرجاس حتى تتحد بالواحد. ويأتى الباعث على هذا الاتحاد من أن الواحد ذاته هو الذى أوجد الكون كله بفاعليته وتأثيره، فانبثقت عنه الموجودات بصورة منظمة مما عكست عظمة هذا الموجود الكامل[2].

وينتهى أفلوطين فى هذا الطريق الصاعد بوصول النفس إلى الواحد، المبدأ الأول، الخير الأسمى. والواحد عند أفلوطين نقطة رياضية مفرغة من كل محتوى، أنه نبع نورانى. ويرمز إليه أفلوطين بصورة النبع الدائم التدفق، والذى ينبثق منه الماء باستمرار فى عدة اتجاهات فيقول: "تخيل نبعاً مائياً لامصدر

1) أبو ريان، وحربى عباس، مرجع سابق، ص273.

2) مرفت عزت بالى، أفلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته، مكتبة الأنجلو المصرية 1991، ص92.

لمانـه، وهذا النبع يوزع مياهه على الأنهار كلها. ولكن مع هذا لاينضب ما يحتويه من ماء أبداً ولا تتحرك مياهه أويتعدن مستوى الماء فيه نتيجة لهذا التوزيع، بل يبقى ساكناً وفى مستوى واحد دائماً، هذه الأنهار الصادرة تتجمع أولاً عند الخروج منه فى مجرى واحد ثم تبدأ فى التفرق فيأخذ كل منها طريقه الجزئى الخاص به"[1]. ويرى أفلوطين أنه كلما قلت الوسائط بين الاول والحادث كلما كانت مرتبته ودرجته فى الوجود والكمال أعظم وأكبر، بمعنى أنه كلما أقترب الحادث من الأول كان من حيث الدرجة أعظم[2].

ثم يعود أفلوطين قاطعاً نفس الطريق، ولكن من أعلى إلى أسفل مستخدماً الاستدلال العقلى لوصف الفاعلية التلقائية للمبدأ الأول، وكيفية صدور الموجودات عنه.

وهنا يظهر أفلوطين فيلسوفاً ميثافيزيقياً، لأنه ينشد الوحدة، ويحاول أن يرد إليها كل كثرة، وذلك فى كل المستويات، فالنفس مثلاً هى مصدر وحدة الجسم، والنفوس الكلية مصدر وحدة كل النفوس الفردية، وهذه النفس الكلية إنما ترد إلى وحدة العقل الكلى. وفى النهاية نجد الواحد الذى لايوصف بأى صفة، لأنه يعلو الجميع ويحوطهم برعايته[3].

تعود النفس فتتنزل إلى العقل الكلى الذى هو الثانى بالنسبة إلى الأول وتجد النفس فى هبوطها هذا تسلسل الصدورات بعد العقل الكلى الممتلئ بالمثل. حيث يتجه هذا العقل الكلى إلى الواحد، فينتج عن هذا الإتجاه النفس الكلية. وباتجاه

---

1) أبو ريان، ارسطو. م.س. ص330-331.

2) أفلوطين. التاسوعات. التاسوعة الخامسة. ضمن نصوص مختارة حققها محمد على أبو ريان، ملحقة بكتاب الفكر الفلسفى. ارسطو والمدارس المتأخرة. الاسكندرية 1990، ص390.

3) مرفت بالى. مرجع سابق. ص90.

هذه النفس إلى العقل الكلى تتولد النفوس الجزئية المنبثقة فى الموجودات. ثم تفيض هذه النفس الكلية الهيولى والأصول البذرية، فتصدر عنها الموجودات بحسب النماذج فى العقل الكلى[1].

ويمكن صياغة ذلك بعبارة ميسرة بأن نقول: أن كل موجود مولود يشتاق إلى الموجود الذى ولده ويحبه، فالنفس الكلية فى اتجاهها إلى العقل، وتأملها له، تلد موجودات أدنى منها وهى النفوس الجزئية.

ويشبه أفلوطين صدور النفوس المختلفة عن نفس واحدة بانقسام العلم الكلى إلى أجزاء، فكل جزء ينطوى على العلم الكلى بالقوة[2]. دون أن ينقسم هذا العلم.

وهنا تنتهى النفس من رحلتها الهابطة لتصل إلى العالم الأرضى، فتهبط فى الجسد. ويرى أفلوطين أنه كان فى وسع النفس ألا تنزل هذا النزول إلى البدن، وإنما إضطرت إلى ذلك بالضرورة.

وهنا نجد أفلوطين ينظر إلى المسألة نظرتين متعارضتين، فمرة يقول بأن النفس تهبط إلى البدن بمحض إختيارها، وتظل محتفظة بكل الصفات الإلهية التى توجد فى النفس الكلية. وهى مسئولة عن حلولها فى البدن ومرة أخرى نرى أفلوطين ينفى هذه الحرية للنفس فى حلولها بالجسد، ويقول إن ثمة وقتاً لابد أن تضطر النفس فيه إلى أن تحل فى البدن.

ولكن هذا التعارض سرعان مايختفى، إذا مانظرنا إلى المبدأ الأصلى الذى يقوم عليه مذهب أفلوطين كله، وهو أن كل شئ أعلى يفيض على ماهو أدنى.

---

1) عبد الرحمن بدوى، مرجع سابق، ص135.

2) أبو ريان، مرجع سابق، ص335.

تلك كانت خلاصة فلسفة أفلوطين، وهى على ماترى فلسفة صوفية بالدرجة الأولى، إذ أن غايتها النهائية تتمثل فى تطهير النفس من أدران البدن، واتحادها بالله.

وقد شكلت فلسفة أفلوطين هذه ايديولوجية دينية آمن بها كثير من الاتباع فى وقت اضطربت فيه الأحوال الإجتماعية والسياسية والأخلاقية، ففر الناس إلى هذه الأيديولوجية، وتذرعوا بها ضد التيارات السائدة.

وأكثر مايدل على هذه الأيديولوجيا الأفلوطونية أنها قد امتدت قرون طويلة بعد أفلوطين، فمعظم الفلاسفة المسلمين مثل الكندى، والفاربى، وابن سينا، وابن رشد، قد تأثروا بنظرية الفيض، وقد نتج عن هذا ماسمى بنظرية "العقول العشرة" تلك التى أصبحت أساساً للتخطيط العام للموقف الفلسفى الإسلامى فى جملته.

الفصل الحادى عشر

أثر الفكر الفلسفى اليونانى
فى الكندى والفارابى

من المأثور أن الكندى هو أول من أتخذ مذهب أرسطو وحذا حذوه فى تأليفه، ولا شك أن لهذا الرأى أساساً من الصحة. فأرسطو يتبوأ مكاناً كبيراً فى ثبت الكتب التى صنفها الكندى، وهو لم يقنع بمجرد ترجمة كتب أرسطو، بل درس ماترجم منها وحاول إصلاحه وشرحه. ومهما يكن من الأمر فإن كتب أرسطو فى الطبيعة بما عليها من شروح للإسكندر الأفروديسى قد أثرت فى الكندى تأثيراً كبيراً[1]. وقد إتضح ذلك بصورة جلية فى الفلسفة التى قدمها، والتى إنحصرت فى المسائل الثلاث الرئيسة: الله، والعالم، والنفس.

يذهب الكندى إلى أن العالم حادث، مخلوق لله، وفعل الله فى العالم هو "الأبداع" أى إيجاد الأشياء بعد أن لم تكن، دون أن يتأثر هو بذلك، فالله هو الفاعل على الحقيقة، وهو غاية كل علة، فتأييس الأياسات عن ليس، ليس لغيره[2].

أما ما دونه من جميع مخلوقاته، فإنها تسمى فاعلات بالمجاز، لابالحقيقة. وأما أولها فعن باريه تعالى، ثم ينفعل بعضها عن بعض فالأول منها ينفعل، فينفعل عن إنفعاله آخر، وينفعل عن إنفعال ذلك آخر، وهكذا حتى ننتهى إلى المنفعل الأخير منها. وجميع المفعولات "أوالمنفعلات" مستندة فى وجودها إلى الله أو"المبدع الأول" الذى هو العلة الأولى لجميع المفعولات التى تتوسط والتى بغير توسط بالحقيقة، لأنه فاعل لا منفعل بتة، إلا إنه علة قريبة للمنفعل الأول وعلة بتوسط لما بعد المنفعل الأول من مفعولاته[3].

---

1) دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة، دار النهضة العربية، ط الخامسة 1981، ص188-189.

2) الكندى، رسالة فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز، ضمن رسائل الكندى الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادى أبو ريدة، ص183.

3) الكندى، رسالة فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز، ص183.

والذات الإلهية منزهة تنزيهاً مطلقاً عند الكندى، فالواحد الحق عنده[1]:

ليس هو شئ من المعقولات، ولاعنصر، ولاجنس، ولانوع ولا شخص، ولافصل، ولاخاصة، ولاعرض عام، ولاحركة، ولانفس، ولاعقل، ولاكل، ولاجزء، ولاجميع، ولابعض، ولاواحد بالإضافة إلى غيره، بل واحد مرسل .. والواحد الحق لا ذو هيولى، ولاصورة، ولا ذو كمية، ولا ذو كيفية .. ولا متحرك، ولا موصوف بشئ مما نفى أن يكون واحداً بالحقيقة، فهو إذن وحدة محضة، أى لاشئ غير الوحدة، وكل واحد غيره متكثر. والواحد الحق أزلى، ولايتكثر بتة بنوع من الأنواع أبداً ولايقال واحد بالإضافة إلى غيره، ولاهو صورة مؤتلفة من جنس وأنواع، ولاهو كمية بتة، ولا له كمية لأن كل كمية أو ذى كمية يقبل الزيادة والنقص، وماقبل النقص منقسم، والمنقسم متكثر بنوع ما، وتتره الله عن ذلك.

والله هو الوجود التام الذى لم يسبقه وجود ولا ينتهى له وجود ولا يكون وجود إلا به وهو كذلك من حيث الصفات- السابقة- واحد تام فالوحدة من أخص صفات الله إذ هو واحد بالعدد وواحد بالذات، وواحد فى فعله بحيث لايمكن أن يحدث تكاثر فى ذاته نتيجه نفعله. وكذلك هو أزلى أى إنه ليس هناك ما هو أقدم منه، ومن ثم فالله هو العلة الأولى وهو الفاعل الأول والمتمم لكل شئ ومؤيس (موجد) الكل عن ليس[2].

ولقد حاول الكندى إثبات حدوث العالم فى رسالتين من رسائله هما: رسالته فى ماهية مالايمكن أن يكون لانهاية له وما الذى يقال: "لانهاية له"، ورسالته فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم. ففى الرسالة الأولى يقدم الكندى

---

1) الكندى، كتاب إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ص153، 160.

2) أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص318-319.

أربع مقدمات رياضية بديهية هى أساس لإقامة الدليل على إنه يستحيل وجود جرم لانهاية له، وذلك ببيان ماينشأ عن ذلك من التناقض. وهاك هذه المقدمات[1]:

1- إن كل شئ ينقص منه شئ، فإن الذى يبقى أقل مما كان قبل أن ينقص منه.

2- وكل شئ نقص منه شئ، فإنه إذا ما رد إليه ماكان نقص منه، عاد إلى المبلغ الذى كان أولاً.

3- وكل أشياء متناهية، فإن الذى يكون منها، إذا جمعت متناه.

4- وإذا كان شيئان أحدهما أقل من الآخر، فإن الأقل بعد الأكثر أو بعد بعضه وإن عد كله فقد عد بعضه.

فإن فُرض جسم لانهاية له، فإن أخذ منه جزء، فإن مابقى منه لايخلو من أن يكون متناهياً أولامتناهياً، فإن كان مابقى منه متناهياً، فإنه إذا أعيد إليه ما أخذ منه المتناهى، كانت جملتها جميعاً متناهية، وجملتها هذه المتناهية هى ماكان أولاً مفروضاً لامتناهياً، فإذا الذى لامتناه متناه وهذا خُلف لايمكن.

ثم يحاول الكندى إقامة البرهان على تناهى الزمان، والذى يرتبط بوجوب تناهى الحركة[2]: من حيث إن الحركة لاتتم إلا فى زمان، فإن كانت حركة كان زمان، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان والحركة إنما هى حركة الجرم أو الجسم، فإن كان جرم كانت حركة، وإن لم يكن جرم لم تكن حركة فالإرتباط قائم بين الجسم والحركة والزمان، ولاتقدم لأحدهما على الآخر.

---

1) الكندى، رسالة فى ماهية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذى يقال: "لانهاية" له، ص194-195.

2) الكندى، رسالة فى وحدانية الله وتناهى حرم العالم، ص204.

وإذا كان الجسم المتحرك متناه، فإن الزمان الذى يتحرك فيه متناهى أيضاً بناء على عدد الحركة بحساب المتقدم والمتأخر، أى إذا وجدت الحركة، وجد الزمان، إذن فالزمان محدث مثله مثل الحركة. ومادام الزمان هو مقياس الحركة، وأن هذه الحركة هى حركة الموجودات التى تكوّن العالم، فإن مجموع حركات موجودات العالم محدثة، إذن فالعالم محدث.

والمنفعل الأول عن الله بطريق الفيض هو العقل الأول، أو"العقل الفعال" والذى يمثل المرتبة الأولى من مراتب العقل عند الكندى -كما عند أرسطو وشراحه- أما المراتب الثلاثة الأخرى فتوجد فى النفس الإنسانية بالفعل وبالضرورة، وهى العقل الذى بالقوة، والعقل الذى خرج فى النفس من القوة إلى الفعل، والعقل الظاهر. فالعقل إما علة وأول لجميع الموجودات والعقول الثوانى، وإما ثان وهو بالقوة للنفس وقد أقتنته، وصار موجوداً، متى شاءت أستعملته وأظهرته لوجود غيرها منها، كالكتابة فى الكاتب، فهى له معدة ممكنة، قد أقتناها، وثبتت فى نفسه، فهو يخرجها ويستعملها متى شاء. وأما الرابع فهو العقل الظاهر من النفس، متى أخرجته، كان موجوداً لغيرها منها بالفعل[1]. وهذا مايسمى بالعقل المستفاد.

وتقع النفس "الكلية" فى المرتبة الوسطى بين العقل الأول أو"العقل الإلهى"، وبين العالم المحسوس أوالمادى. وقد خرجت النفس الإنسانية من هذه النفس، لذلك فهى "بسيطة ذات شرف وكمال، عظيمة الشأن، جوهرها من جوهر البارئ عز وجل، كقياس ضياء الشمس من الشمس"[2]. وهذه النفس مباينة ومستقلة عن الجسم، ولما كان جوهرها إلهى وروحانى، لذلك فهى تعارض القوتين الغضبية والشهوانية.

1) الكندى، رسالة فى العقل، ضمن رسائل الكندى الفلسفية، بتحقيق أبى ريدة، ص357-358.

2) الكندى، رسالة النفس، ضمن رسائل الكندى الفلسفية، بتحقيق أبى ريدة، ص273.

ويتضح تأثير أفلاطون على الكندى حينما يذكر أن الإنسان إذا غلب القوة العالقة على القوتين الشهوانية والغضبية، وتجرد من ماديات العالم المحسوس، وأقبل على البحث والنظر، إنكشفت لنفسه الحقائق والمعارف. وعندما تفارق البدن بالموت، فإنها لاتموت مثل البدن، ولكن تصير إلى عالم العقل، فوق الفلك، فى نور البارئ، ورأت البارئ عز وجل وطابقت نوره، وجلت فى ملكوته، فينكشف لها علم كل شئ، وتصير الأشياء كلها بارزة لها كمثل ماهى بارزة للبارئ عز وجل، لأنا إذا كنا، ونحن فى هذا العالم الدنس، قد نرى فيه أشياء كثيرة بضوء الشمس، فكيف إذا تجردت نفوسنا، وصارت مطابقة لعالم الديمومة، وصارت تنظر بنور البارئ، فهى لامحالة ترى بنور البارئ كل ظاهر وخفى، وتقف على كل سر وعلانية[1].

لكن إذا كان الكندى قد تأثر بأفلاطون، وخصوصاً بالجدل الصاعد عنده، فماعلاقة نظرية الكندى فى العقل والفيض بنظرية أفلوطين. هل أخذها الكندى من أفلوطين أم كانت من إبتكاره هو؟

الواقع أن قول الكندى بالفيض Emanation فيه تأثر واضح بأفلوطين[2]. والذى تأثر بدوره بأفلاطون فى نظرية المثل.

---

1) الكندى، رسالة فى النفس، ص276.

2) يرى أفلوطين أن الواحد أو "الله" يقوم على قمة الأشياء جميعاً، وتتم عملية صدور الكثرة عنه عن طريق اتحاد الأقنوم اللاحق نحو السابق الذى يعلوه. فالواحد يتعقل ذاته، فيصدر عن هذا التعقل العقل، وذلك العقل هو الصادر الأول والذى يحتوى على تركيز للأشعة الصادرة عن الواحد. وتتحرك هذه الأشعة نحو الواحد تشتهيه، ومن هذا الاشتهاء تفيض النفس الكلية. وعن هذه النفس تفيض نفوساً جزئية دون أن تنقسم، فتفيض منها هيولى العالم، والأصول البذرية، أى الصور التى تتشكل بحسبها الموجودات وفقاً لنماذجها فى العقل الكلى. ويرجع اختلاف النفوس الأرضية فى الخلق والأفعال إلى تشخصهما وتلبسها بالاجسام. وهذا رأى أفلاطون وسيقول به ابن سينا فيما بعد (د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، الجزء الأول من طاليس إلى أفلاطون، 1993، ص232).

يرى الكندى أن النفوس تختلف من حيث وصولها إلى المستقر الأعلى، فمنها مايكون فى غاية النقاء فيخلص إلى العالم الشريف ساعة مفارقة البدن، ومنها مافيه دنس وأشياء خبيثة فيقيم فى كل فلك من الأفلاك مدة من الزمان حتى يتهذب وينقى ويرتفع إلى فلك كوكب أعلى، ويرتقى صاعداً من فلك القمر إلى فلك عطارد، ثم يصير إلى الفلك الأعلى. ويذكرنا هذا الترقى التدريجى للنفس عبر أفلاك الكواكب بالجدل الصاعد عند أفلاطون، غير أن رحلة النفس هنا تتخذ الكواكب الحية العاقلة محطات روحية لها فترسم بذلك الطريق الذى سيشير إليه الفارابى فيما بعد فى نظرية فيض عقول الكواكب عن واجب الوجود. وكان المؤرخون قد ظنوا أن الفارابى هو أول من أشار إلى نظرية العقول العشرة من الإسلاميين، ولكن الكندى -كما تبين لنا- هو الذى وضع الخطوط الأولية لهذه النظرية بعد أن تلقاها من التراث اليونانى. (الأفلاطونى والأفلوطينى) وعرضها بصورة أولية، وجاء الفارابى فأحكم إخراجها على الصورة التى نجدها فى المدرسة المشائية الإسلامية[1].

من الواضح أن الكندى قد تأثر فى فلسفته بفلاسفة اليونان: أفلاطون، وأرسطو، وأفلوطين، وكذلك شراح أرسطو. لكن هل إشتملت فلسفته أيضاً على التأثر بالعقيدة الإسلامية، وخاصة الفرق الكلامية فى عصره؟

ثمة رأى يذهب إلى أنه لا توجد بيّنة أو دليل قوى على وجود تأثير قوى للمعتزلة على الكندى، رغم أن منهجه فى تفسير القرآن يشبه منهج المعتزلة[2]. لكن الواقع غير ذلك، فإن كان المعتزلة قد نهضوا للرد على جميع المخالفين

1) راجع، أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص322-323.
2) الكندى، رسالة فى النفس، ص276.

للإسلام، فإن الكندى قد شاركهم فى ذلك، وله كتب فى الرد على الثنوية والملحدين والنصارى، وفى الرد على مذاهب بعض المتكلمين، هذا إلى تأليفه فى الذى لايتجزأ، وفى الاستطاعة وزمان كونها، وفى مسألة حالة الجسم فى أول إبداع: هل هو ساكن أم متحرك، وخصوصاً فى إثبات النبوة للرسل بوجه عام، وكل هذه مسائل مما كان يعالجه المتكلمون فى عصره لاسيما المعتزلة[1].

على إنه إذا كان ليس بين أيدينا حتى الآن شئ من كل هذه الكتب الوثيقة الصلة بمباحث المتكلمين، فإن مابين أيدينا من الرسائل يحوى بعض مالابد أنها كانت تحويه، فالتوحيد مثلاً، ومسألة أن الجسم عند ابتداء خلقه كان متحركاً، موجودان فى كتابه فى الفلسفة الأولى، والدفاع عن علوم النبوة وعن النبوة المحمدية خاصة موجودة فى رسالته "فى كمية كتب أرسطو". ولو تأملنا نزعة الكندى المتطرفة إلى التنزية المطلقة فيما يتعلق بالذات الإلهية، كما تتجلى فى كتابه فى الفلسفة الأولى[2] مثلاً لوجدنا أن تفكيره يتحرك فى التيار المعتزلى الكبير فى عصره، ولكن دون أن يفقد هذا التفكير طابعه الفلسفى القوى وشخصيته المميزة وروحه الخاصة[3].

---

1) خالد حربى. المدارس الفلسفية فى الفكر الإسلامى، الكندى والفارابى، منشأة المعارف، الاسكندرية، 2003، ص36.

2) د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، فى تحقيق لرسائل الكندى ص28، 31.

3) يقول الكندى: إن الواحد الحق ليس هو شئ من المعلولات، ولا هو عنصر، ولا جنس، ولا نوع، ولا شخص، ولا فصل، ولا خاصة، ولا عرض عام، ولا حركة، ولا نفس ولا عقل، ولا كل، ولا جزء، ولا جميع، ولا بعض، ولا واحد بالإضافة إلى غيره، بل واحد مرسل، ولا يقبل الكثرة، ولا هو مركب، ولا كثير، ولا ذو هيولى، ولا ذو صورة، ولا ذو كمية، ولا ذو كيفية، ولا ذو إضافة، ولا ذو جنس، ولا ذو فصل، ولا ذو شخص، ولا ذو خاصة، ولا ذو عرض عام، ولا موصوف بشئ مما ينبغى أن يكون واحداً بالحقيقة (كتب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى، ص160).

تلك كانت خلاصة فلسفة الكندى فى الله والعالم والنفس، والتى يتضح منها إنها عبارة عن خليط من آراء وأفكار أفلاطون، أرسطو، والفيثاغورثية، وأفلوطين وشراح أرسطو خاصة الإسكندر الأفروديسى، وفرفوريوس، فضلاً عن عقيدته الإسلامية.

أما الفارابى فلم تكن نفسه تنزع إلى النقد الذى يميز الأشياء بعضها عن بعض، وإنما كان يشعر بحاجة لأن يحصل فى نفسه صورة شاملة للعالم، وإن سعى الفارابى إلى إشباع هذه الرغبة التى فيها من روح الدين أكثر مما فيها من روح العلم، وهو الذى حدا به إلى تجاوز الفوارق التى تميز المذاهب الفلسفية بعضها عن بعض. فهو يرى أن أفلاطون وأرسطو إنما يختلفان فى المنهج، وفى العبارة اللغوية، وفى السيرة العلمية لكل منهما، أما المذهب الفلسفى فواحد. وهما عند الفارابى إمامان للفلسفة[1].

وإذا كان أفلاطون وأرسطو إمامين للفلسفة فى نظر الفارابى، فليس إجماعهما على رأى أوثق فى نظره من عقيدة الأمة الإسلامية جمعاء كما أدعى دى بور[2]. فالفارابى لم يقصد ذلك مطلقاً، بل قصد أن إجماع العقلاء من الألسنة المختلفة هو بمثابة حجة على تقدير هذين الحكيمين."فالعقول المختلفة إذا اتفقت، بعد تأمل منها وتدرب، وبحث، وتنقير، ومعاندة، وتبكيت، وإثارة الأماكن المتقابلة، فلا شئ أصح مما اعتقدته، وشهدت به، واتفقت عليه. ونحن نجد الألسنة المختلفة متفقة بتقدير هذين الحكيمين، وفى التفلسف بهما تضرب

1) دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ص201.
2) نفس المرجع، نفس الصفحة.

الأمثال، واليهما يساق الاعتبار، وعندهما يتناهى الوصف بالحكم العميقة والعلوم اللطيفة[1].

يتضح من كلام الفارابى هذا أن ماذكره دى بور مجرد إدعاء وتهويل لاأساس له من الصحة، ويضحده كذلك رأى مستشرق آخر هو ديلاسى أوليرى الذى قال مانصه "ويبدو الفارابى دائماً مسلماً متمسكاً بدينه"[2].

والإختلاف بين أفلاطون وأرسطو عند الفارابى، هو إختلاف فى السيرة والأفعال، وهو يعد خلاف فى المظهر لا فى الجوهر. لأن الفلسفة هى جوهر كل منهما. فإذا كان أفلاطون قد تخلى عن كثير من الأسباب الدنيوية، وحذر منها فى كثير من أقاويله، وآثر تجنبها، وأن أرسطو أقبل على الدنيا حتى أستولى على كثير من الأملاك وتزوج، وأولد، وتوزر للملك الإسكندر، إلا أن ذلك لم يعد فرقاً جوهرياً بينهما فى نظر الفارابى، والإعتقاد بغير ذلك مخالف للحقيقة، لأن أفلاطون دوّن "السياسات" وهذبهما، وبين السير العادلة، والعشرة الأنسية المدنية، وأبان عن فضائلها، واظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة المدنية وترك التعاون فيها. وأن أرسطو جرى على مثل ماجرى عليه أفلاطون فى أقاويله و"رسائله السياسية" ثم لما رجع إلى أمر نفسه خاصة، أحس منها بقوة ورحب ذراع وسعة صدر وتوسع أخلاق وكمال، أمكن معها تقديمها، والتفرغ للتعاون، والأستمتاع بكثير من الأسباب المدنية. فمن تأمل هذه الأحوال، علم أنه لم يكن بين الرأيين والإعتقاد، خلاف[3].

---

1) نفس المرجع، نفس الصفحة.

2) الفكر العربى ومكانته فى التاريخ، ص160.

3) الفارابى، الجمع بين رأيى الحكيمين، ص83-84 بتصرف.

والأمر كذلك بالنسبة لمؤلفات أفلاطون وأرسطو، فالمطالع لكتب أفلاطون يرى أنه استخدم فيها الرموز والألغاز قصداً منه لتدوين علومه وحكمته، على السبيل الذى لا يطلع عليه إلا المستحقون لها، والمستوجبة للإحاطة بها من الخاصة، طلباً وبحثاً وتنقيراً واجتهاداً. أما أرسطو، فكان مذهبه الإيضاح، والترتيب، والتبليغ، والكشف، والبيان. وهذان سبيلان على ظاهر الأمر متباينان. لكن الفارابى يرى غير ذلك، فالمذهبان لايختلفان عنده، ويدلل على ذلك بأن أرسطو، وإن لم يستخدم الرموز والألغاز، فإنه صرح فى "الرسائل إلى أفلاطون" بقوله "إنى وإن دونت هذه العلوم والحكم المضمون بها، فقد رتبتها ترتيباً لايخلص إليها إلا أهلها، وعبرت عنها بعبارات لايحيط بها إلا بنوها". وبذلك يظهر أن المذهبين يجمعهما مقصد واحد كما يرى الفارابى[1].

وإن كان الفارابى قد زعم أن مؤلفات الحكيمين، أفلاطون وأرسطو متفقة، ولا خلاف بين بعضها إلا فى الظاهر، فإنه من الطبيعى أن يحاول إزالة الإختلاف العارض بين مسائل هذه المؤلفات، وهذا ماقدمه فعلاً فى كتابه "الجمع بين رأى الحكيمين"، إذ حاول التوفيق بين آراء كل من أفلاطون وأرسطو فى ثلاثة عشر مسألة[2]. والفارابى وإن قد حالفه الصواب فى بعض موضوعات الكتاب، إلا أن الشطط والغلو قد سيطر عليه فى البعض الآخر. ومن أوضح الأمثلة على ذلك، المسألة رقم إثنى عشرة والخاصة بالمثل الأفلاطونية وموقف أرسطو منها.

---

1) نفس المصدر، ص83-84.

2) هى: أولا: طريقة حياة أفلاطون تختلف عن طريقة حياة أرسطو. ثانيا: طريقة أفلاطون فى تدوين الكتب وطريقة أرسطو. ثالثاً: طريقة ارسطو فى استخدام القياس. رابعاً: طريقة أرسطو فى ترتيب كتبه. خامساً: معنى الجوهر عند أفلاطون وعند ارسطو. سادساً: طريقة القسمة عند أفلاطون وعند أرسطو. سابعاً: القياس، كيف استخدمه أرسطو، وهل استخدمه أفلاطون. ثامناً: مسائل طبيعية، مسألة الابصار. تاسعاً: الأخلاق، حسب رأى افلاطون وحسب رأى ارسطو. عاشراً: مسألة المعرفة. مسألة المثل عند أفلاطون، وموقف أرسطو منها. حادى عشر: قدم العالم وحدوثه. ثانى عشر: المثل الافلاطونية وموقف أرسطو منها. ثالث عشر: المجازاة والعقاب. الخاتمة (كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين).

فمن الثابت أن أفلاطون قد نادى "بالمثل" كصورة مجردة للموجودات، وتوجد فى عالم الإله، وأنها لاتدثر ولاتفسد، ولكنها باقية، وأن الذى يدثر ويفسد إنما هى الموجودات الكائنة. أما أرسطو فقد ذكر فى كتابه "فيما بعد الطبيعة" كلاماً شنع فيه على القائلين "بالمثل" والصور" التى يقال إنها موجودة قائمة فى عالم الاله، غير فاسدة. ولكن أرسطو فى كتابه فى الربوبية المعروف بـ "أوثولوجيا" يثبت الصور الروحانية، ويصرح بأنها موجودة فى عالم الربوبية[1].

إذن هناك تناقض فى موقف أرسطو من المثل. لكن هذا التناقض سرعان ما يزول عند الفارابى، زاعماً أن لأراء أرسجطو تأويلات ومعانى، إذا كشفت عنها، أرتفع الشك والحيرة.

وهنا يجعلنا الفارابى نشكك فى آرائه هو، إذ أن كتاب "أوثولوجيا أرسطوطاليس" الذى أستند إليه فى التقرير باثبات أرسطو للصور الروحانية، 'يس من مؤلفات أرسطو الحقيقية، بل هو من المؤلفات المنسوبة إليه!

ومن ذلك يتضح مدى غلو الفارابى فى الجمع بين آراء أفلاطون وأرسطو فى مسألة "المثل". فمن المعروف أن أرسطو قد انتقد أستاذه أفلاطون فعلاً فى هذه المسألة. ناهيك عن أنه إذا كان أفلاطون قد عُرف تاريخ الفلسفة بأنه فيلسوف "مثالى"، فإن أرسطو قد أشتهر بالفيلسوف "الواقعى"[2].

ومع هذا يمكن لنا أن نتلمس أثر محاولة الفارابى للجمع بين آراء أفلاطون وأرسطو فى بقية فلسفته بصفة عامة، والتى وصفت بأنها "فلسفة تلفيقية".

---

1) المصدر نفسه. ص105.

2) خالد حربى. الكندى والفارابى، حربى، ص63.

الخـــــاتمة

تناول هذا الكتاب تاريخ الأفكار أو الفلسفات اليونانية، إبتداء من المدرسة الملطية بروادها، وحتى عصر أفلوطين الفيلسوف المصرى الأصل، فرأينا كيف تنوعت الأفكار خلال تلك الفترة الطويلة من الزمان، وكيف أن أفكار معينة أستطاعت أن تسبيطر على مجرى الأمور فى مجتمعاتها، بل وتسير نظام المجتمع تبعاً لها. ومن هنا أدركنا خطورة الأفكار فى مسيرة أى مجتمع من المجتمعات.

ورأينا خلال صفحات الكتاب كيف بدأ المفكرون اليونانيون محاولاتهم الفكرية بالنظر إلى العالم أو الوجود. فما هو المبدأ الأول للأشياء جميعاً؟ ورأينا كيف تمثل هذا الإتجاه فى مدرسة الطبيعيين الأوائل أوالمدرسة الملطية، وبصفة خاصة عند طاليس، وانكسمندريس، وانكسيمانس. وقد شكل فكر هؤلاء الفلاسفة منظومة فكرية (كونية) أعتقد الناس فيها آن ذاك.

ثم تجدد السؤال عن حقيقة الوجود، ولكن بصيغة رياضية عند الفيثاغورثيين الذين قالوا إن الوجود "عدد ونغم" ولكن البحث عن المبدأ الأول للوجود قد أثار مشكلات جديدة عن اللاوجود والعدم فى مقابل الوجود، والتغير والحركة فى مقابل الثبات، لذا وجدنا هيرقليطس والمدرسة الإيلية قد تصدّوا لمناقشة هذه المشكلات، وخرجوا بآراء جديدة جعلت الطبيعيين المتأخرين يحاولون التوفيق بين كل هذه الآراء بما فيها آراء الطبيعيين الأوائل فى البحث عن المبدأ الأول للأشياء، وبعد أن تعمقوا فكرة الحركة والصيرورة، وأدركوا أن هناك جواهراً أزلية هى السبب الأول للوجود، وهى أصل الموجودات جميعاً، حاولوا أن يفسروا اتصال هذه الجواهر وانفصالها وتكاثفها وتخلخلها إلى غير ذلك من محاولات مختلفة تمثلت فى مواقف كل من انباذوقليس، وديمقريطس، وانكساغوراس.

ولقد رأينا كيف شكلت طبيعة فكر هذه المدرسة رؤية فكرية يونانية خاصة، كان لها تأثيرها الواضح على المجتمع اليونانى من جهة، وعلى تطور الأفكار الفلسفية فيما بعد، أثناء عصر السوفسطائية وسقراط من جهة أخرى. أما المدرسة السوفسطائية، فرأينا كيف وجهت النظر والتساؤل عن الوجود إلى الإنسان وإلى محاولة معرفته. وقد شكل مذهبهم الفكرى إيديولوجيا بكل معنى للكلمة. وقد إستطاعت تلك الأيديولوجية أن تؤثر تأثيراً بالغاً على الشباب الآثينى، وكادت أن تودى به كله إلى حافة الهاوية لولا ظهور سقراط الذى قاوم هذا التيار الجارف بكل قوته، الأمر الذى أدى إلى إستيقاظ الذهن اليونانى لكى يعود ليتناول معارفه جميعاً بالنقد والتمحيص ويعيد بنائها على أساس منطقى سليم وهذا هو الدور الذى لعبه سقراط بمنهجه الفكرى الذى أثر تأثيراً بليغاً فى المجتمع الآثينى، وما زال صداه موجوداً إلى اليوم.

أما مذهب أفلاطون الفكرى، فقد بينت الدراسة كيف أنه يحتل منزلة الصدارة فى تاريخ الفكر الأنسانى لأن تأثيره كان واضح المعالم على كل التيارات الفلسفية التالية، وشغل المفكرون أنفسهم عدة قرون فى التعليق على إنتاجه الفكرى وشرح منهجه وآرائه سواء فى الفلسفة أوفى السياسة أوفى الأدب، أوفى الأخلاق، وذلك يرجع إلى خصوبة فكره وعمق آرائه. ولقد وقفنا على إمتداد تأثير أفلاطون فى أفلوطين – عبر أرسطو – فوجدنا كيف أستطاع أفلوطين أن يقدم فلسفة صوفية تطهيرية شكلت أيديولوجيا دينية آمن بها معظم الناس فى عصره.

أما عن تأثير الفكر الفلسفى اليونانى فى العصور اللاحقة، فقد أقتصرت الدراسة على بيان ذلك الأثر فى العصور الوسطى الإسلامية، وخاصة لدى

فيلسوف العرب وهو الكندى، والمعلم الثانى وهو الفارابى. وقد بينت الدراسة أن الكندى هو أول من أخذ مذهب أرسطو وحذا حذوه فى تآليفه، وأرسطو يتبوء مكاناً كبيراً فى ثبت الكتب التى صنفها الكندى، وهو لم يقنع بمجرد ترجمة كتب أرسطو، بل درسها فترجم منها وحاول أصلاحه وشرحه. ولقد أثرت كتب أرسطو فى الطبيعة، بما عليها من شروح للأسكندر الأفروديسى، تأثيراً كبيراً فى الكندى.

فالكندى أرسطى النزعة فى علم الطبيعة الذى لاشأن له بالدين، ولكنه إسلامى الصبغة فيما وراء الطبيعة الذى يخالف فيه أرسطو عقيدة القرآن. فالكندى لم يتردد فى نفى قدم العالم والأصول التى يقوم عليها وأثبت حدوثه وخلقه فى الزمان من العدم. كما رفض أيضاً الأخذ برأى أرسطو المادى فى النفس لتعارضه مع تعاليم الإسلام، وآثر عليه أفلاطون الذى يقول بروحانيتها وخلودها.

أما الفارابى، فقد بينت الدراسة كيف أنه أشتهر بالجمع بين رأيى الحكيمين، وهما أفلاطون وأرسطو. والأختلاف بين أفلاطون وأرسطو عند الفارابى، هو إختلاف فى السيرة والأفعال، وهو يعد خلاف فى المظهر، لافى الجوهر، لأن الفلسفة جوهر كل منهما. فالمطالع لكتب أفلاطون يرى أنه إستخدم فيها الرموز والألغاز قصداً منه لتدوين علومه وحكمته، على السبيل الذى لايطلع عليه إلا المستحقون لها، والمستوجبون للإحاطة بها من الخاصة، طلباً وبحثاً وتنقيراً وإجتهاداً. أما أرسطو، فكان مذهبه الإيضاح والترتيب، والتبليغ، والكشف، والبيان. وهذان سبيلان على ظاهر الأمر، متباينان. لكن الفارابى يرى غير ذلك، فالمذهبان لايختلفان عنده، ويدلل على ذلك بأن أرسطو، وإن لم يستخدم الرموز والألغاز، فإنه صرح فى "الرسالة إلى أفلاطون" بقوله: إنى

وإن دونت هذه العلوم والحكم المضنونة بها، فقد رتبتها ترتيباً لايخلص إليها إلا أهلها، وعبرت عنها بعبارات لايحيط بها إلا بنوها. وبذلك يظهر أن المذهبين يجمعهما مقصود واحد كما يرى الفارابى. وقد تلمست الدراسة أثر محاولة الفارابى للجمع بين آراء أفلاطون وأرسطو فى بقية فلسفته بصفة عامة، والتى وصفت بأنها "فلسفة تلفيقية"

والله أعلى وأعلم

أهم المصادر والمراجع

1- أرسطوطاليس : الكون والفساد، نقله إلى الفرنسية برتملي سانتهلير، ونقله إلى العربية أحمد لطفى السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة (د.ت).

2- د. أحمد فؤاد الأهوانى : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتاب العربى، القاهرة، (د.ت).

3- د. أميرة حلمى مطر : الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة 1968.

4- جورج سارتون : تاريخ العلم، ترجمة لفيف من العلماء بإشراف إبراهيم بيومى مدكور وآخرون، دار المعارف، القاهرة، 1963.

5- د. حربى عباس عطيتو : التفسير الطبيعى للوجود فى فلسفات ما قبل سقراط، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1991.

6- د. خالد حربى : المدارس الفلسفية فى الفكر الإسلامى(1) الكندى والفارابى، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2003.

7- دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة، دار النهضة العربية، ط الخامسة، 1981.

8- د. زكى نجيب محمود، وأحمد أمين : قصة الفلسفة اليونانية، القاهرة 1939.

9- ريكس وورنر : فلاسفة الاغريق، ترجمة عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1985.

10- د. عبد العظيم أنيس : العلم والحضارة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1967.

11- د. على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان، منشأة المعارف، ط الأولى، الاسكندرية، 1964.

12- الكنـــدى : الرسائل الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادى أبو ريدة، دار الفكر العربى، القاهة، (د.ت).

13- د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1993.

14- : تاريخ الفكر الفلسفى، أرسطو والمدارس المتأخرة، دار المعرفة الجامعية، الغسكندرية، 1994.

15- A. Fuller : A History of Philosophy, London 1976.

16- B. Been, A&W: The philosophy of Greek. New Yourk 1974.

17- Jon Bernet : Early Greek Philosophy, London 1987

فهرست الموضوعات

الموضـوع	رقم الصفحة
مقدمة الكتاب	7
الفصل الأول المدرسة الملطية (الطبيعيون الأوائل)	9
1- طاليس	11
2- انكسمندريس	13
3- انكسيمانس	15
الفصل الثانى المدرسة الفيثاغورثية	19
الفصل الثالث ما بعد الفيثاغورثية	29
1- هيرقليطس	31
2- المدرسة الإيلياوية "الإيلية"	35
الفصل الرابع مدرسة الطبيعيين المتأخرين	39
1- انباذوقليس	42
2- انكسافورس	48

الموضـوع	رقم الصفحة
الفصل الخامس المذهب الـــذرى	53
الفصل السادس السوفسطائيـــــة	63
1- بروتاغوراس 490-420 ق.م	64
2- جورجياس 483-375 ق.م	67
الفصل السابع سقـــــراط	75
الفصل الثامن أفلاطــــون	85
1- تحليل محاورة القوانين	87
2- المعانى الخيرة	88
3- بين حياة اللذات وحياة الآلام	89
4- احسن المجتمعات الشيوعية	89
5- تأسيس المدينة	89

رقم الصفحة	الموضوع
97	**الفصل التاسع** أرسطـــــــــو
111	**الفصل العاشر** أفلوطيـــــن
121	**الفصل الحادى عشر** أثر الفكر الفلسفى اليونانى فى الكندى والفارابى
135	الخاتمـــــــة
141	ـ المصادر والمراجع ....
143	ـ فهرست الموضوعات ....

أعمال الدكتور خالد حربي

١- الرازى الطبيب وأثره فى تاريخ الطب العربي.	الطبعة الأولى، ملتقى الفكر الإسكندرية ١٩٩٩ الطبعة الثانية ، دار الوفاء الإسكندرية ٢٠٠٦ .
٢- نشأة الإسكندرية وتواصل نهضتها العلمية.	الطبعة الأولى دار ملتقى الفكر الإسكندرية ١٩٩٩.
٣- برء ساعة للرازى (دراسة وتحقيق).	الطبعة الأولى، ملتقى الفكر الإسكندرية ١٩٩٩ الطبعة الثانية ، دار الوفاء ٢٠٠٦ .
٤- خلاصة التداوى بالغذاء والأعشاب.	الطبعة الأولى، ملتقى الفكر، الإسكندرية ١٩٩٩ . والطبعة الثانية، ٢٠٠٠ توزيع مؤسسة أخبار اليوم الطبعة الثالثة دار الوفاء الإسكندرية ٢٠٠٦ .
٥- الأسس الإبستمولوجية لتاريخ الطب العربي .	الطبعة الأولى، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية ٢٠٠١ . الطبعة الثانية دار الوفاء الإسكندرية ٢٠٠٦ .
٦- الرازى فى حضارة العرب(ترجمة وتقديم وتعليق)	دار الثقافة العلمية ، الإسكندرية ٢٠٠٢ .
٧- سر صناعة الطب للرازى (دراسة وتحقيق).	الطبعة الأولى، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية ٢٠٠٢ الطبعة الثانية ، دار الوفاء الإسكندرية ٢٠٠٦
٨- كتاب التجارب للرازى (دراسة وتحقيق).	الطبعة الأولى، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية ٢٠٠٢ . الطبعة الثانية ، دار الوفاء الإسكندرية ٢٠٠٦
٩- كتاب جراب المجربات وخزانة الأطباء للرازى (دراسة وتحقيق وتنقيح).	الطبعة الأولى، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية ٢٠٠٢ .الطبعة الثانية الإسكندرية ٢٠٠٦ .
١٠- العولمة بين الفكرين الإسلامى والغربي	الطبعة الأولى، منشاة المعارف، الإسكندرية ٢٠٠٣ .الطبعة الثانية دار الوفاء ، الإسكندرية ٢٠٠٧ . الطبعة الثالثة المكتب الجامعي الحديث ٢٠٠٩ .

١١- المدارس الفلسفية فى الفكر الإسلامي (١)، "الكندى والفارابى" .	الطبعة الأولى، منشأة المعارف، الإسكندرية ٢٠٠٣ .الطبعة الثانية المكتب الجامعي الحديث ٢٠٠٩.
١٢- الأخلاق بين الحلال والحرام، والصواب والخطأ.	الطبعة الأولى، منشاة المعارف، الإسكندرية ٢٠٠٣ . الطبعة الثانية المكتب الجامعي الحديث ٢٠٠٩ .
١٣- العولمة وأبعادها	مشاركة في كتاب "رسالة المسلم في حقبة العولمة" الصادر عن وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بدولة قطر مركز البحوث والدراسات ، رمضان ١٤٢٤ هـ، نوفمبر ٢٠٠٣ .
١٤- دور الاستشراق فى موقف الغرب من الإسلام وحضارته (بالإنجليزية).	الطبعة الأولي دار الثقافة العلمية، الإسكندرية. ٢٠٠٣.
١٥- شهيد الخوف الإلهى، (الحسن البصرى).	الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية ٢٠٠٣ .
١٦- دراسات في التصوف الإسلامي .	الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية ٢٠٠٣ .
١٧- دراسات في الفكر العلمي المعاصر .	الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية ٢٠٠٤ .
١٨- ملامح الفكر السياسي في الإسلام	الطبعة الأولي، دار الوفاء ، الإسكندرية ٢٠٠٣ .
١٩- بنية الجماعات العلمية العربية الإسلامية	الطبعة الأولي، دار الوفاء ، الإسكندرية٢٠٠٤ .
٢٠- مقالة في النقرس للرازي (دراسة وتحقيق)	الطبعة الأولي، دار الوفاء ، الإسكندرية٢٠٠٥ . الطبعة الثانية ، المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية ٢٠٠٩ .
٢١- التراث المخطوط، رؤية فى التبصير والفهم (١) علوم الدين لحجة الإسلام أبى حامد الغزالى.	الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية ٢٠٠٤ .
٢٢- التراث المخطوط، رؤية فى التبصير والفهم (٢) المنطق.	الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية ٢٠٠٤ .

٢- علوم الحضارة الإسلامية وأثرها في الحضارة الإنسانية	الطبعة الأولي المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية ٢٠٠٩
٢٤- تاريخ كيمبردج للإسلام (العلم)	الطبعة الأولي المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية ٢٠٠٩
25- مبارك للأمة	الطبعة الأولي ، الإسكندرية ٢٠٠٥ .
٢٦- علوم الحضارة الإسلامية وأثرها في الأخر	الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية٢٠٠٦ .
٢٧- العبث بتراث الأمة .	الطبعة الأولي ، الإسكندرية ٢٠٠٦ .
٢٨- المسلمون والأخر ، حوار وتبادل حضاري	الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية٢٠٠٦ .
٢٩- الأسر العلمية ظاهرة فريدة في الحضارة الإسلامية	الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية٢٠٠٦ .الطبعة الثانية المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية ٢٠٠٩ .
٣٠- علم الحوار العربي الإسلامي (ادابه وأصوله)	الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية٢٠٠٦ .
٣١- منهاج العابدين للإمام أبي حامد الغزالي (دراسة وتحقيق)	الطبعة الأولي المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية ٢٠٠٩
٣٢- مدارس علم الكلام في الفكر الإسلامي (المعتزلة — الأشاعرة) وأثرها في تطور علم الحوار	الطبعة الأولي المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية ٢٠٠٩